

Joseph Francese

# ANTONIO GRAMSCI

Vita morale e fede  
socialista



FIU  
FIRENZE  
UNIVERSITY  
PRESS

Antonio Gramsci  
G. G. I.

STUDIE SAGGI

ISSN 2704-6478 (PRINT) - ISSN 2704-5919 (ONLINE)

– 273 –

STUDI DI ITALIANISTICA MODERNA E CONTEMPORANEA NEL MONDO ANGLOFONO /  
STUDIES IN MODERN AND CONTEMPORARY ITALIANISTICA IN THE ANGLOPHONE WORLD

*Editor-in-Chief*

Joseph Francese, Michigan State University, United States

*Scientific Board*

Zygmunt G. Baranski, University of Cambridge, United Kingdom  
Laura Benedetti, Georgetown University, United States  
Giorgio Bertellini, University of Michigan, United States  
Clodagh Brook, Trinity College Dublin, Ireland  
Fabio Camilletti, University of Warwick, United Kingdom  
Roberto Maria Dainotto, Duke University, United States  
Benedetto Fontana, Baruch College, City University of New York, United States  
Robert S. Gordon, University of Cambridge, United Kingdom  
Charles Klopp, The Ohio State University, United States  
Marcia Landy, University of Pittsburgh, United States  
Millicent Marcus, Yale University, United States  
Annamaria Pagliaro, Monash University, Australia  
Silvia Ross, University College Cork, Ireland  
Luca Somigli, University of Toronto, Canada  
Barbara Spackman, University of California Berkeley, United States  
Anita Virga, University of the Witwatersrand, South Africa

*Published Books*

Joseph Francese, *Leonardo Sciascia e la funzione sociale degli intellettuali*, 2012  
Enrica Maria Ferrara, *Il realismo teatrale nella narrativa del Novecento: Vittorini, Pasolini, Calvino*, 2014  
Frank Rosengarten, *Through Partisan Eyes. My Friendships, Literary Education, and Political Encounters in Italy (1956-2013). With Sidelights on My Experiences in the United States, France, and the Soviet Union*, 2014  
Joseph Francese, *Vincenzo Consolo: gli anni de «l'Unità» (1992-2012), ovvero la poetica della colpe-spiazione*, 2015  
Romano Bilenchi, *The Conservatory of Santa Teresa*, edited by Charles Klopp, Melinda Nelson, 2015  
Silvia Ross, Claire Honess (edited by), *Identity and Conflict in Tuscany*, 2015  
Dalila Colucci, *L'Eleganza è frigida e L'Empire des signes. Un sogno fatto in Giappone*, 2016  
Roberta Cauchi Santoro, *Beyond the Suffering of Being: Desire in Giacomo Leopardi and Samuel Beckett*, 2016  
Cristina Caracchini, Enrico Minardi (a cura di), *Il pensiero della poesia. Da Leopardi ai contemporanei. Letture dal mondo di poeti italiani*, 2017  
Anita Virga, *Subaltermit  siciliana nella scrittura di Luigi Capuana e Giovanni Verga*, 2017  
Annamaria Pagliaro, Brian Zuccala (edited by), *Luigi Capuana: Experimental Fiction and Cultural Mediation in Post-Risorgimento Italy*, 2019  
Sonia Fanucchi, Anita Virga (edited by), *A South African Convivio with Dante. Born Free's Interpretations of the Commedia*, 2021  
Joseph Francese, *Antonio Gramsci. Vita morale e fede socialista*, 2026

Joseph Francese

**Antonio Gramsci**  
Vita morale e fede socialista

FIRENZE UNIVERSITY PRESS

2026

Antonio Gramsci : vita morale e fede socialista / Joseph Francese. – Firenze : Firenze University Press, 2026.

(Studi e saggi ; 273)

<https://books.fupress.com/isbn/9791221509250>

ISSN 2704-6478 (print)

ISSN 2704-5919 (online)

ISBN 979-12-215-0924-3 (Print)

ISBN 979-12-215-0925-0 (PDF)

ISBN 979-12-215-0926-7 (ePUB)

ISBN 979-12-215-0927-4 (XML)

DOI 10.36253/979-12-215-0925-0

Graphic design: Alberto Pizarro Fernández, Lettera Meccanica SRLs

Front cover image: © Giorgina DeCrosta

#### *Peer Review Policy*

Peer-review is the cornerstone of the scientific evaluation of a book. All FUP's publications undergo a peer-review process by external experts under the responsibility of the Editorial Board and the Scientific Boards of each series (DOI 10.36253/fup\_best\_practice.3).


#### *Referee List*

In order to strengthen the network of researchers supporting FUP's evaluation process, and to recognise the valuable contribution of referees, a Referee List is published and constantly updated on FUP's website (DOI 10.36253/fup\_referee\_list).

#### *Firenze University Press Editorial Board*

G. Bandini (Editor-in-Chief), C. Andreini, R. Bartoli, R. Bianchi, F. Boncinelli, M. Bontempi, F.V. Collotti, A. Cuccoli, D. D'Andrea, A. Dolfi, M. Fagone, M. Garzaniti, C. Giometti, D. Lippi, F. Lucchesi, G. Mari, P.M. Mariano, G. Minutoli, R. Morani, A. Orlandi, B.E. Palladino, L. Re, D. Romano, L. Rovero, S. Scaramuzzi, T. Spignoli, A. Vinciguerra, S. Vuelta García.

*FUP Best Practice in Scholarly Publishing* (DOI 10.36253/fup\_best\_practice)

 The online digital edition is published in Open Access on [www.fupress.com](http://www.fupress.com).

Content license: except where otherwise noted, the present work is released under Creative Commons Attribution 4.0 International license (CC BY 4.0: <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>). This license allows you to share any part of the work by any means and format, modify it for any purpose, including commercial, as long as appropriate credit is given to the author, any changes made to the work are indicated and a URL link is provided to the license.

Metadata license: all the metadata are released under the Public Domain Dedication license (CC0 1.0 Universal: <https://creativecommons.org/publicdomain/zero/1.0/legalcode>).

© 2026 Author(s)

Published by Firenze University Press

Firenze University Press

Università degli Studi di Firenze

via Cittadella, 7, 50144 Firenze, Italy

[www.fupress.com](http://www.fupress.com)

*This book is printed on acid-free paper*

*Printed in Italy*

A Maxie, Gigi, Dante, Veronica e Alessandra,  
cuori del mio cuore, le mie *raisons d'être*.  
E a Gina, ora e sempre.



«A quell'epoca [quella del Club di vita morale] avevo diciassette anni; in casa eravamo due fratelli e due sorelle. Gramsci venne più volte a casa mia e non solo aveva pazienza con noi giovani presuntuosi e chiacchieroni, ma anche con i più piccoli. Per un mio fratellino fece dei disegni che ricordo molto bene, ma che disgraziatamente non posseggio e non so che fine possano aver fatto. Faceva anche dei giochi e lo interessava enormemente tanto che lui, dopo moltissimi anni, senza avere più avuto occasione di vederlo – o solo qualche volta ancora un paio d'anni dopo – lo ricorda come uno molto attento a lui, che lo interessava e lo faceva giocare».

*Carlo Boccardo*

«[...] facilmente incontravo Gramsci nella sede [dell'Unità] di via Napo Torriani. Nei locali dell'amministrazione abitava anche Aladino Bibolotti (che era l'amministratore del giornale [poi condannato con Gramsci al cosiddetto 'processone']) con la sua famiglia: la Biba, sua moglie e due bambini. Un giorno – non ricordo per quale ragione capitai in via Napo Torriani fuori dell'orario di lavoro – vidi Antonio che a quattro zampe giocava con i bambini di Bibolotti. Questo episodio mi è rimasto in mente vivissimo ed è esemplificativo di uno dei tratti caratteristici di Gramsci. Con i giovani e con i bambini si trovava particolarmente a suo agio, aveva un atteggiamento di naturale disponibilità».

*Fidia Sassano*



# Sommario

Ringraziamenti	13
Introduzione	15
PARTE I	
GLI ANNI PRE-CARCERARI	
Capitolo 1	
Il Club di vita morale. I <i>Ricordi</i> di Marco Aurelio	23
Una scuola ‘peripatetica’	24
I <i>Ricordi</i> . La «filosofia come riflessione»	27
I <i>Ricordi</i> . L’impatto duraturo	28
I <i>Ricordi</i> . La dedica	29
Il paratesto	30
La «filosofia», ovvero l’etica di Marco Aurelio	31
La libertà, la giustizia e il cesarismo	33
La didattica	34
La fama	36
Capitolo 2	
Una polemica intorno alla fede socialista	39
Tasca	40
Il dibattito congressuale della FIGS. Bordiga	43
Il dibattito congressuale della FIGS. I «culturisti»	46
Le “Note d’un ‘culturista’”	48
<i>Nosce te ipsum</i>	51

Capitolo 3	
Una commemorazione di Renato Serra	53
Esame di coscienza di un letterato	53
La luce che s'è spenta	55
PARTE II	
1917	
Capitolo 4	
<i>La città futura</i>	61
Il 'prologo'	64
L'azione ascendente'	66
Salvemini	68
Il culmine: Croce	69
Il culmine: Carlini	71
L'azione discendente e dénouement	72
Un testo formativo	74
Capitolo 5	
Una polemica intorno alla fede, religiosa e socialista	75
Capitolo 6	
"Per un'Associazione di coltura" e "La tua eredità"	79
"La tua eredità"	83
Capitolo 7	
Il Club di vita morale. Alcuni 'risultati'	87
La lettera di Gramsci a Lombardo-Radice	88
L'associazionismo	90
Lombardo-Radice: <i>Il concetto dell'educazione</i>	92
I compiti. La recensione di Viglongo a Lombardo-Radice	95
Un altro compito. Una postilla a Croce	96
Croce: <i>Il nazionalismo sensualistico</i> di Maurizio Barrès	97
Gramsci: "Maurizio Barrès e il nazionalismo sensuale"	98
Croce: "Fede e programmi"	99
Carena: "Fede e programmi"	101
Carena: "Libera la tua volontà!"	102
Capitolo 8	
Il Club di vita morale. «Fede è sostanza di cose sperate»	105
La fede propositiva	106
<i>Paradiso XXIV. La fede e la speranza</i>	109
Il disio e la fede socialista di Gramsci	111

PARTE III  
SCRITTI CARCERARI

Capitolo 9

Il Canto X dell' <i>Inferno</i> . Una chiosa alla «piccola scoperta» dantesca di Gramsci	115
Il dramma di Cavalcante	116
Il Dante del giovane Gramsci	117
Il Canto X	120
Vincenzo Morello, detto Rastignac	122
L'inespresso dolore	123
La catarsi	126
Rastignac <i>bis</i>	128
Cosmo	128
I «modi d'espressione»	129
Il connubio fra testo e fruitore	130
Toesca	131
Cosmo bis	133
La tensione fra e la sintesi di forma e contenuto	135
Trasformare le idee «in elementi di civiltà»	137
Un metodo critico «subalterno»	138
Trasformare il senso comune	140
Un nuovo modo di leggere, e di essere	141
Dal senso comune a «un "gusto" nuovo e un linguaggio nuovo»	142

Capitolo 10

Passato e presente. E futuro	145
La guerra di posizione	146
Passato e presente	147
Q14 §§74-79	149
Un'autocritica «ipocrita»	150
L'uomo collettivo	156

Capitolo 11

Ancora sulla fede socialista	159
Opere citate	163
Indice dei nomi	171



## Ringraziamenti

Ringrazio per i consigli datimi via via, per l'attenta lettura di singoli capitoli (e in alcuni casi del dattiloscritto intero), e per l'aiuto a recuperare materiali Benedetto Fontana, Franco Masciandaro, Mauro Pala, Lino Pertile, Mauro Sarnelli, Zyg Barański, Marcia Landy, Giovanni Mari e in particolar modo Fabio Frosini.

Sono molto grato a Mauro Pala, Lina Insana ed Elizabeth Monasterios per avermi dato la possibilità di discutere all'Università di Pittsburgh una parte del capitolo sul Canto X.

Colgo l'opportunità di ringraziare due bibliotecari della Michigan State University (Interlibrary Loan Officer Aaron Tomak e Terrie Wilson, la quale tra i suoi numerosi incarichi si occupa anche delle acquisizioni di libri italiani) nonché Fulvio Guatelli e Elena Gritti della Fup, e il grafico, Alberto Pizarro.

*Last but by certainly not least*, ringrazio sentitamente Maria Luisa Righi, caporedattrice dell'Edizione Nazionale degli scritti di Antonio Gramsci e co-curatrice della corrispondenza di Tatania Schucht (di prossima pubblicazione nella Sezione Documenti dell'Edizione nazionale degli scritti di Antonio Gramsci), nonché enciclopedia vivente della bibliografia gramsciana per le sue risposte rapide, precise e dotte a una lunga serie di domande a proposito degli studi gramsciani e della bibliografia gramsciana, per aver condiviso materiali di difficilissima reperibilità, letture di capitolo, commenti, suggerimenti ecc.

Consegno questo mio lavoro a chi mi legge parafrasando uno scrittore preferito di Gramsci, il Machiavelli: *«io non mi vergogno parlare con loro – cioè alcuni studiosi rinomati di Gramsci: Rocco Paternostro, Robert Dombroski, Joe Buttigieg, Frank Rosengarten, a tutt'oggi miei interlocutori – e domandarli della ragione delle loro azioni; e quelli per loro humanità mi rispondono»*. L'affido anche con un affettuoso ricordo di un altro rimpianto interlocutore, il caro 'compagno Alessio'.

Va da sé, la responsabilità di quanto ho scritto è solamente mia.



# Introduzione

Il presente volume raccoglie scritti su eventi significativi della vita e dell'opera di Antonio Gramsci. Come scrive Giuseppe Vacca, «le vicende politiche e umane» della vita di Gramsci «sono essenziali per intenderne anche il pensiero elaborato in segregazione» (VII). Lo stesso bisogna dirsi per le letture che fanno parte della sua formazione intellettuale.

Sebbene i capitoli del presente volume siano organizzati in un approssimativo ordine cronologico, non si presentano come isolati episodi biografici, ma come capisaldi della vita intellettuale di uno dei massimi pensatori del Novecento. Sono collegati da diversi fili conduttori quali lo studio disinteressato, l'impegno didattico (mezzo per perpetuarsi nel tempo attraverso l'incisività), l'etica e la razionale (non-metafisica, non-utopica) fede (intesa quale il nucleo dell'essere di una persona) socialiste, la libertà (la possibilità di sviluppare la propria personalità), la trasformazione del senso comune e il «disio» dantesco (per un futuro diverso e migliore) per cui Gramsci rimane sempre «un politico in atto che vuole creare nuovi rapporti di forze e perciò non può non occuparsi del “dover essere”» (Q13 §16, 1577)<sup>1</sup>.

Ad ogni modo, nelle prime due parti del volume analizzo avvenimenti significativi della vita pre-carceraria del grande italiano; nella terza, guardo da vicino delle riflessioni conservate dal prigioniero politico nei suoi quaderni.

<sup>1</sup> Salvo diversa indicazione, i riferimenti ai quaderni del carcere sono all'edizione critica curata da Gerratana.

Il primo capitolo tratta dell'utilizzo, da parte di Gramsci, dei *Ricordi* di Marco Aurelio come testo di base per gli incontri del Club di vita morale, un gruppo di studio informale organizzato nel 1917-1918 da Gramsci per tre suoi giovani amici socialisti torinesi<sup>2</sup>. È collocato all'apertura del volume perché Gramsci molto probabilmente lesse le memorie dell'Imperatore al liceo. Ciò che importa, in ogni caso, è il recupero di Gramsci di elementi di stoicismo e di etica destinati a diventare parte integrante della sua personalità adulta e del suo magistero: ad esempio l'idea di una religione non metafisica e l'importanza della didattica. Da Marco Aurelio, Gramsci ha modo di mutuare l'esigenza di «educare» gli altri a ragionare con la propria testa, ad impegnarsi con le novità storiche e, infine, a giungere ad una concezione democratica della vita, ossia a vedere nel prossimo un 'altro me stesso' il quale, così come il maestro, è in grado di ragionare con la propria testa, cerca in sé stesso la verità della propria vita in società e a sua volta insegna agli altri a fare lo stesso. Vista da una tale prospettiva, l'autoeducazione (conoscersi sempre meglio al fine di migliorarsi di continuo come persona), insegnare quanto appreso e fare politica (propaganda e proselitismo) per trasformare molecolarmente la polis sono tutt'uno.

Il secondo capitolo si concentra sulla polemica all'interno della Federazione giovanile socialista fra Amadeo Bordiga e Angelo Tasca, avvenuta nell'estate-autunno del 1912, prima cioè che Gramsci avesse precisato la sua posizione politica (*Ldc*, 619). Mentre Bordiga solleva la questione della fede socialista, Tasca insiste sull'importanza della cultura delle nuove leve. Bordiga non prevede nessuno sbocco a quella fede tranne la rivoluzione, là dove Tasca è più gradualista: «evangelizza» in vista non della presa, ma della tenuta del potere. Gramsci giungerà a rifiutare il fideismo di Bordiga prima, poi l'attendismo di Tasca.

Nel terzo capitolo si avrà modo di vedere, attraverso la commemorazione gramsciana del letterato Renato Serra, come la fede laica è destinata a costituire la pietra angolare della lotta per una nuova cultura, così come lo studio disinteressato sarà per Gramsci un mezzo per l'acquisizione della libertà personale. Vedremo pure come il superamento dell'indifferenza – per Gramsci «la molla più forte della storia» (*SI*, 603) – fa tutt'uno con la liberazione personale. Serra, nel suo “Esame di coscienza di un letterato”, afferma che l'imminente entrata d'Italia nella Grande guerra poneva gli italiani davanti ad un aut-aut; o rimanere passivi dinanzi al flusso degli eventi, o superare e contrastare l'indifferenza. A suo parere, il protagonismo, il parteggiare, fa uscire dal gregge amorfo, e quindi è mezzo per asserire la propria individualità. Dalla lettura gramsciana di questo testo di Serra, deduciamo altresì ciò che il grande patriota<sup>3</sup> ritiene essere il metodo pedagogico giusto: l'insegnante deve introdurre il neofita ai <mi-

<sup>2</sup> Una versione ridotta di questo capitolo è uscita sull'*International Gramsci Journal* nel 2025 con il titolo “Gramsci, Il Club di vita morale e i *Ricordi* di Marco Aurelio”.

<sup>3</sup> Nel senso del «nuovo patriottismo» al quale accenna Carpi, «compatibile con una nozione di internazionalismo proletario affatto diversa, anzi aliena dal cosmopolitismo grande borghese», vocabolo nell'accezione gramsciana «equivalente a 'nazionale-popolare'» (Carpi 2011, 71).

steri» della cultura, senza dare niente per scontato, integrando le informazioni impartite con ciò che lo studente già conosce e ha vissuto al fine di orientare ed inserire nuovi strati sociali non in una mitica e retorica Patria ma nella vita pubblica (Lombardo-Radice 1950, 531-32).

A questo intervento del 1915 fa seguito una lettura attenta de *La città futura*, numero unico redatto da Gramsci nel febbraio del 1917, molto di più di semplice *collage* di pensieri sparsi. È una narrazione coesa dalla precisa traiettoria con prologo, azione ascendente, culmine (costituito da due estratti dai libri di Benedetto Croce e il filosofo Armando Carlini che trattano delle questioni esistenziali), azione discendente e, finalmente, *dénouement*. *La città futura* unisce in una visione coerente e risolve per i suoi lettori (giovani e non) un novero di quesiti basilari come «cos'è la fede socialista?», «come si conquista la libertà?», «perché è necessario rifiutare la conoscenza ereditata, ossia il senso comune?» e «perché bisogna partecipare a un movimento socialmente trasformativo?». Quindi è preludio al 1918, l'anno in cui Gramsci diventa Gramsci, l'anno cioè in cui raggiunge la piena maturità intellettuale e politica.

«Una polemica della primavera del 1917» intorno alla beatificazione di Giuseppe Cottolengo, fondatore della torinese Piccola casa della Divina Provvidenza, è l'argomento del capitolo 5. Gramsci se ne serve per distinguere fra la sincera fede del Cottolengo e quella ipocrita clericale ed anche per raffinare la propria definizione di fede socialista. Da questo contraddittorio si ricava come per Gramsci la fede non si esaurisca in atti unici di carità ma si perpetui nel tempo attraverso azioni socialmente trasformative.

Il sesto capitolo, “Per un'Associazione di coltura e La tua eredità”, tratta anche del 1917, anno chiave, come si è appena detto. L'idea base di questi interventi è quella di minare e trasformare il senso comune. Proponendo un'associazione di cultura Gramsci pensa di rendere il lavoratore-studente capace di collegare e integrare le proprie esperienze di vita e di studio, e impartire loro al contempo un 'metodo' per affrontare il mondo, cioè sviluppare l'innata curiosità intellettuale e un sano scetticismo al fine di interrogare in continuazione le 'verità' avute in eredità. Così pure ne “La tua eredità” prende di petto le crisi spirituali relative al significato ultimo della vita (argomento già affrontato attraverso il recupero di Croce e Carlini su *La città futura*), nonché altri temi anch'essi sollevati su *La città futura*, come l'importanza fondamentale della libertà (e i limiti imposti ad essa dal capitalismo) e la necessità di associarsi ad un movimento di massa di emancipazione.

Il culmine di questo processo di sviluppo e maturazione, come pensatore, intellettuale e militante, si vede attraverso l'impegno con il Club di vita morale. Poiché non si può non dare il dovuto peso al nome del Club, propongo abbia influito sulla sua scelta l'“Avvertenza” al crociano *Cultura e vita morale*, specificamente il brano dove il filosofo abruzzese scrive della necessità di appoggiare il proprio comportamento in «determinate disposizioni morali», a loro volta un ibrido di analisi logica della realtà ed etica (Croce 1993, 9). Per Gramsci la moralità non è eticamente neutrale, una formula astratta e universale. Piuttosto è condizionata e determinata storicamente, dall'*hic et nunc* toccato in sorte all'individuo di vivere, e di qui la necessità e l'obbligo di adoperarsi per trasformarla.

Si evince come Gramsci pensi di effettuare questo mutamento antropologico, dall'individualistico all'associazionistico (cioè come vorrebbe mettere in pratica quello che va teorizzando), dalla sua lettera al noto pedagogista Giuseppe Lombardo-Radice – autore di una lettura 'obbligatoria' per il Club, *Il concetto dell'educazione* – e dai compiti degli allievi pubblicati da Gramsci su *Il Grido del popolo*, argomento del capitolo settimo, "Il Club di vita morale: i risultati". La pratica didattica, come si avrà modo di constatare, prende l'avvio da una migliorata autoconoscenza atta a rendere il soggetto della storia più capace di immedesimarsi in e interagire con 'altri sé stessi'.

Detto diversamente, ai suoi allievi Gramsci insegna l'importanza di conoscersi sempre di più, perché permette di liberarsi di un bagaglio culturale-ideologico accettato e assorbito passivamente e diventare gli individui che vogliono essere. L'autoconoscenza approfondita rende capaci, successivamente, di disciplinarsi, sopprimere i propri egoismi, e impegnarsi per la liberazione altrui.

Come esempio delle attività svolte, Gramsci acclude alla sua missiva un «risultato» degli incontri, una recensione di un membro del Club a *Il concetto dell'educazione*. Di lì si passa a considerare altri «risultati», anch'essi pubblicati da Gramsci su *Il Grido del popolo*, fra cui uno scritto dello stesso Gramsci – dal quale risulta che insegnava con l'esempio, sottoponendo il proprio lavoro alla considerazione del gruppo – sul nazionalismo letterario italiano.

I giovani del Club, discutendo dei *Ricordi* di Marco Aurelio, come vedremo nel capitolo 8, chiamati da Gramsci a definire la parola «fede» rimangono interdetti. Sono giovani socialisti dopotutto. Quindi Gramsci illustra il termine per loro, citando una terzina dantesca in cui l'incontro fra il discepolo Pietro e il viandante, sebbene abbia luogo nell'etereo, è in effetti fra due uomini storici. Per chi vive sulla terra la fede è il principio-guida in cui si può e, perché mancano certezze, si deve sperare; è la meta per cui ci si deve impegnare. La fede socialista, perché storico-terrena, deve essere razionale: esige un impegno cognitivo. È sì interiore – determina il comportamento morale – ma è anche etico-interpersonale, quindi parte integrante di un movimento di riforma intellettuale e morale atto, come avremo modo di vedere, a trasformare il senso comune.

Poi rivolge lo sguardo agli anni della reclusione. Si comincia con un capitolo sulla conosciuta 'chiosa' di Gramsci al Canto X dell'*Inferno*. A parere di Gramsci, il dialogo fra Cavalcante e il pellegrino e la successiva chiarificazione di Farinata si completano a vicenda. Quindi, la lettura di questo Canto offusca la distinzione crociana fra 'poesia' e 'non poesia', pietra angolare del metodo critico del Croce. Il dolore provato da un genitore dinanzi alla morte imminente di un figlio rammenta a Gramsci tre affreschi pompeiani – due di Medea che contempla l'uccisione dei figli, un altro di Agamennone che guarda sua figlia mentre viene portata via al sacrificio – studiati da uditore del corso universitario di Pietro Toesca (*Ldc*, 647-48), secondo cui con tali «modi d'espressione» (riflessi di comunità formate nella storia) si designano drammi umani condivisibili.

Superare il sistema di «distinti» crociani solleva la questione di un metodo critico storicista, un modo di leggere «subalterno» (Q4 §87, 529) che si attiene alla lettera e agli aspetti formali del testo che in un secondo tempo dia l'avvio alla,

nella terminologia di Toesca, «ricerca storica»: la contestualizzazione del testo entro la tensione espressiva del suo tempo, l'ambiente artistico-politico-sociale, la situazione storico-personale dell'artista, la sua poetica e la sua opera omnia. Dunque, la questione del metodo critico confluisce in un ampio progetto per la democratizzazione della cultura e la trasformazione del senso comune. Empatizzare con l'altro, rivivere il dolore altrui immedesimandosi nell'altro, catalizza la «catarsi» che conduce all'etico-politico, alla liberazione dagli egoismi e alla capacità di vivere la propria soggettività da 'signore di sé stesso'.

Un gruppo compatto di note della rubrica *Passato e presente* costituisce l'argomento del capitolo successivo. A chiarimento di quanto detto, nei primi otto quaderni la critica e l'autocritica gramsciane del passato presenti in codesta rubrica servono all'autore per capire come si è arrivati al fallimento del movimento operaio e all'instaurazione della dittatura. Nelle note successive Gramsci si serve dei propri ricordi per identificare e contemplare alcuni riflessi storico-sociali macroscopici. Una tale linea collega passato e presente in modo da orientare l'azione verso il futuro. Infatti, ciò che accomuna tutti gli appunti di *Passato e presente* è il tentativo di astrarre dei principi generali utili ad una «guerra di posizione» adatta ad una società avanzata e complessa, da condursi nel «complesso di associazioni nella vita civile» (Q13 §7, 1567).

Codesto gruppo di note è ispirato dagli interventi di due intellettuali fascisti: il primo un'autocritica «ipocrita» dell'operato dei dirigenti e intellettuali fascisti nel decennio successivo alla Marcia su Roma, il secondo una tesi, del febbraio 1933, sul «superamento» del «parlamentarismo» (le spinte centrifughe degli interessi individualisti) dell'epoca liberale attraverso l'istituzione di un governo totalitario. Ciò che, in particolare, interessa Gramsci è la capacità del Fascismo di organizzare e mobilitare grandi masse. Questi pensieri si intrecciano con altri riguardanti le qualità richieste a un leader politico: la necessità di avere idee lungimiranti (e, quindi, di stabilire un progetto a lungo termine prima di agire) e, per realizzare quelle idee, quella di sapere scegliere e coordinare i propri collaboratori.

Concludo discutendo di nuovo della fede socialista. Questo capitolo tratta delle modalità della trasformazione del risveglio della fede, prima, e della trasformazione, poi, di quella fede irrazionale in una nuova, razionale concezione del reale, e la confluenza dell'individuo – non più oggetto della storia ma agente nella storia – in una forza egemonica (perché la politica da Gramsci è vista «come organizzazione delle volontà, come volontà collettiva» [Francioni e Frosini 2009, 7]). Per Gramsci, l'insegnamento della cultura «disinteressata» mette in moto questo processo perché permette all'alunno di conoscersi meglio, di rompere quindi con il passato (personale e sociale) e, di conseguenza, superare la sapienza avuta in eredità, il senso comune, e giungere ad una fede – e la speranza in un mondo non più determinato dallo sfruttamento e dall'oppressione capitalistici – cognitiva-razionale. Il soggetto della storia è guida di sé stesso; la sua fede lo stimola all'azione, cioè a partecipare ad un movimento di liberazione politico-sociale. Non più «uomo-massa» ma «uomo collettivo», fa parte ora di una «forza egemonica», un «blocco storico» fautore di «una nuova concezione del mondo» atto a permeare la società tutta.



PARTE I

Gli anni pre-carcerari



## Il Club di vita morale. I *Ricordi* di Marco Aurelio

Antonio Gramsci sta per compiere ventisette anni, quando nel dicembre 1917 organizza il Club di vita morale per tre suoi giovani amici, Andrea Viglongo, Carlo Boccardo e Attilio Carena (fratello di Pia, la stenodattilografa de *Il Grido del popolo* e dell'*Avanti!* torinese)<sup>1</sup>. All'epoca Carena (nato il 1° gennaio 1899) ha diciotto anni. Viglongo (nato il 15 agosto 1900) e Boccardo (nato il 30 marzo 1900) ne hanno diciassette. Il Club nasce «spontaneamente», logico sviluppo delle loro chiacchierate serali, tenute sotto la guida di Gramsci (Viglongo 1987, 45). I tre giovani allievi, tutti di ascendenza dalle classi lavoratrici o piccolo-borghesi<sup>2</sup>, si erano trovati costretti, per diversi motivi familiari, ad abbandonare gli studi. Entrati nel mondo del lavoro, si erano avvicinati al movimento socialista (Petrini 1997, 468). In ragione del loro relativamente basso livello di istruzione formale, come ricorda Viglongo, nessuno dei tre era «in grado di poter aspirare ad una funzione direttiva utile». Gramsci, aggiunge Viglongo, nelle conversa-

<sup>1</sup> Per una succinta biografia di Pia Carena si rimanda a Bergami 1980.

<sup>2</sup> Boccardo è di famiglia operaia (Bergami 1975a, 329). Carena, invece, è «di origini piccolo-borghesi». «Costretto dalla separazione dei genitori a interrompere gli studi tecnici» si impiega «in diverse aziende commerciali di Torino e Genova» (Bergami 1975b, 501). Viglongo, figlio di braccianti agricoli vercellesi immigrati a Torino, è anch'egli «costretto a interrompere gli studi tecnici di ragioneria e a impiegarsi» (Bergami 1975c, 233).

zioni del gruppo «sentiva in tutti noi queste mancanze e le completava con una discrezione, direi, da maestro» (Petrini 1977, 165).

L'organizzazione formale delle chiacchierate del gruppo, avvenuta alla fine del 1917, è preludio al 1918, l'anno nel quale il giovane Gramsci comincia a mostrare quanto vale sia come intellettuale sia come politico.

Per arrivare a quest'anno importante, d'accordo con il magistrale studio di Rapone, sostengo che «la concezione gramsciana della politica si definisce ai suoi inizi, nei suoi aspetti fondamentali» (Rapone 2011a, 312).

### Una scuola 'peripatetica'

Il Club ha vita breve, meno di cento giorni di vita (Boccardo 1977, 51). Comincia a sciogliersi quando Carena parte per il servizio militare dopo le feste di fine anno (Bergami 1975c, 233); gli altri due vanno sotto le armi «circa tre mesi dopo» (Boccardo 1977, 62)<sup>3</sup>. Prima della decisione di formalizzare gli incontri, «[n]oi – Gramsci e i suoi allievi – si conversava sempre», ricorda Viglongo, «eravamo filosofi peripatetici, passavamo giornate e nottate intere a conversare» (Viglongo 1987, 45).

Nel ricordo di Viglongo, Gramsci, nelle sue conversazioni con gli altri membri del Club, impone la serietà dello studio e la ricerca dell'autoconoscenza. Chi non conosce sé stesso non può conoscere e quindi non può interagire, con profitto reciproco, con gli altri. Ne consegue che non è in grado di agire nella polis, di fare bene politica. In altre parole, chi non conosce sé stesso non può «superarsi» (cioè conoscersi sempre meglio ed elevarsi come persona), e, conseguentemente, mai saprà, seguendo un circolo virtuoso, interagire a livelli sempre superiori con gli altri.

A un certo punto, Gramsci comincia a dare anche dei compiti scritti, cioè ad assegnare ai soci

un tema e chi lo svolgeva, prima della discussione, passava il suo elaborato agli altri due. Gli altri due facevano le proprie osservazioni, dopodiché avveniva una conversazione a quattro, nella quale Gramsci indicava gli errori di svolgimento, soprattutto le conclusioni sbagliate, le deduzioni sbagliate, in che cosa si doveva andare oltre, tutte le possibilità dimenticate nello svolgimento del tema. (Viglongo 1987, 45)

Gramsci non esplicita ai suoi 'allievi' perché abbia deciso di dare una struttura formale alle loro conversazioni serali. Ciò spiega l'incertezza di Boccardo: «[c]he cosa esattamente si proponesse Gramsci con la fondazione di questo club sarebbe difficile dire perché, come in qualsiasi altra attività, soltanto con lo svolgimento del lavoro probabilmente il club avrebbe preso una sua fisionomia, modificandosi, migliorandosi, rifacendosi in qualche modo» (Boccardo 1977, 51). Comunque, uno scopo del Club, ricorda Boccardo, è quello di continuare

<sup>3</sup> Viglongo è «soldato dall'aprile del 1918 al 26 febbraio 1919» (Bergami 1975c, 233).

«l'opera di formazione dei compagni che aveva già iniziato attraverso gli scritti sul *Grido del popolo*» (Boccardo 1977, 51)<sup>4</sup>.

Viglongo ipotizza che a livello macroscopico Gramsci voleva «esperimentare un suo sistema educativo» (Viglongo 1987, 45), creare, cioè, un luogo atto a consentire «un ampio e proficuo scambio di nozioni culturali e politiche» (Viglongo 1977, 138).

Dunque, il Club di vita morale è un progetto 'pilota'. Nelle parole di Viglongo,

Gramsci non si occupava solo del nostro club di vita morale. Quello è ciò che è riuscito a realizzare, ma in realtà egli avrebbe voluto crearne di altri. Infatti uno dei programmi era di creare tanti piccoli gruppi, in ognuno dei quali un elemento sopravanzasse leggermente gli altri in modo da fare da 'traino'. Noi eravamo il primo nucleo dal quale dovevano irradiarsi gli altri, eravamo gli apostoli. (Viglongo 1977, 137)

In ogni caso, la forma e la direzione che avrebbe preso questa sperimentale 'scuola-quadri' non sono state mai chiarite agli allievi.

Tuttavia, si ricava una almeno vaga idea della direzione in cui Gramsci voleva andare dalla sua redazione nel febbraio 1917 per la Federazione Giovanile Socialista Italiana (FIGS) del numero unico *La città futura* e dalla sua proposta di una «Associazione di cultura» – una scuola serale intesa a far avvicinare alla cultura le classi emarginate, pubblicata sulle pagine dell'*Avanti!* (S2, 660-62) – nel dicembre del 1917, lo stesso mese in cui formalizza le sue chiacchierate serali con tre giovani operai torinesi nel Club di vita morale.

Come avremo opportunità di vedere in modo ravvicinato nel capitolo 7, Gramsci chiede a Giuseppe Lombardo-Radice dei consigli in materia didattica. Ma questo non vuol dire che non avesse già stabilito, prima di interpellare il pedagogista, dei punti fermi. In primo luogo, i membri devono contrastare, in sé stessi innanzitutto, «la faciloneria, [e] la superficialità che – nel ricordo di Boccardo – sono stati sempre nel nostro paese in molti atteggiamenti e in molte attività e che non erano assolutamente assenti anche nell'organizzazione del Partito socialista italiano» (Boccardo 1977, 62).

Per dirla un po' diversamente, i membri erano tenuti ad imparare a ragionare con la propria testa, a differenza di quanto avveniva nell'Università popolare torinese<sup>5</sup>. Lì, secondo Gramsci, si insegnava soltanto una sorta di pensiero quantitativo: si chiedeva agli alunni di mandare a memoria un cumulo di nozioni sconnesse – impartite da intellettuali che «sa[nno]», ma non sempre

<sup>4</sup> Per Pia Carena «Il Club di vita morale rispondeva alla concezione di Gramsci di creare dei gruppi per l'elevazione spirituale e culturale dei giovani, dove c'è un pilota che educa, che eleva questi giovani» (Carena e Leonetti 1987, 66).

<sup>5</sup> L'Università popolare di Torino fu fondata nel 1900, patrocinata dal Rettore dell'Università degli Studi, il quale mise a disposizione dei locali per corsi annuali di lezioni e di conferenze. Svolse il suo lavoro fino al 1930 quando la dittatura decretò di trasformarla in «Istituto di cultura fascista» (<https://www.unipop torino.it/chi-siamo/storia> [12 marzo 2024]). Per l'Università popolare, si veda *infra*, Capitolo 6.

comprend[ono] e specialmente “sent[ono]”» (Q11 §18, 1505) – che stentavano ad entrare nell’ambito dell’esperienza vissuta degli studenti. Lo scopo del Club, invece, è quello di impartire un modo di pensare qualitativo, la capacità di integrare nuovi concetti e idee nell’ambito del vissuto e del conosciuto (Viglongo 1987, 45)<sup>6</sup>.

Ai soci, rammenta Viglongo, Gramsci chiede di «pensare sempre a migliorare la propria capacità» di studiare, pensare, ricercare ed esprimersi, e poi, di «sapere svolgere un tema in tutta l’ampiezza possibile intendendo per ampiezza la profondità introspettiva, cioè la capacità di cercare in se stessi la verità». I temi da svolgere sono «[s]empre relativi alla cultura operaia e all’educazione di se stessi». Inoltre, ed è ciò che più conta, «[i]l principio fondamentale [è] filosofia come riflessione», ovvero «l’autoeducazione» (Viglongo 1987, 45), cioè l’acquisizione della capacità di proseguire da sé, senza maestro, con gli studi, sempre approfondendo la propria autoconoscenza – primo passo obbligatorio per chi ambisce essere nella storia un elemento attivo. Come poco fa si è detto, occorre conoscersi per conoscere meglio gli oggetti della propaganda e del proselitismo socialisti, che sono altrettanti ‘me stessi’. Migliorando la conoscenza dell’altro, il soggetto della storia può conoscersi meglio, cioè continuare a «superarsi», correggersi e trasformarsi, come Croce, riprendendo Hegel, definisce il lemma (Croce 1930, 65).

Sia chiaro, non era da Gramsci tentare di rendere conscio l’inconscio; le sue opinioni sulla psicoanalisi sono note. Dunque, bisogna distinguere fra l’introspezione psicanalitica e l’autoconoscenza. Conoscersi nell’accezione di Gramsci significa rendersi conto del proprio posto nel mondo – in relazione con gli altri, entro una società divisa in classi economiche –, interrogare la propria «interiorità» (il perché e il come del proprio comportamento conscio) al fine di aiutare gli altri a «superarsi», *conditio sine qua non*, nel ricordo di Mario Garuglieri, altro comunista detenuto a Turi, per la conquista di «una concezione democratica della vita» (Garuglieri 1946, 694).

A Garuglieri, Gramsci spiegava come, per raggiungere un tale modo di intendere la vita,

si ha bisogno di interiorità, si deve tendere ad elevare il proprio spirito, sentire la necessità interiore che il proprio livello sia raggiunto da tutti i nostri simili, indipendentemente dal raggiungimento dello scopo o meno. Bisogna tender loro la mano, chinarsi a loro, se occorre, e fermamente sollevarli a noi. Uno spirito democratico deve avere un alto concetto della ‘personalità’ umana, perché, quando non v’è rispetto per questa, manca la concezione democratica, e la personalità umana trova le condizioni del suo sviluppo soltanto nella ‘libertà democratica’. (Garuglieri 1946, 694-95)

<sup>6</sup> Come scrive Petrini, l’importanza del Club «risiede nel fatto che fu il tentativo di affrontare il problema della formazione delle masse popolari da un’angolazione differente rispetto al passato» (Petrini 2001, 153).

I *Ricordi*. La «filosofia come riflessione»

Come avremo modo di constatare, un testo obbligatorio, per usare un termine scolastico, del Club è un'edizione tascabile dei *Ricordi* di Marco Aurelio Antonino<sup>7</sup>. Il «principio fondamentale» del Club, come già si è detto, è la «filosofia come riflessione». Nelle memorie dell'Imperatore «la filosofia» significa «chiarezza di mente» nonché fonte delle «verità [...] necessarie alla vita» (I §9, 161)<sup>8</sup>. A suo avviso la «filosofia» è la «sola ed unica cosa» a cui ci si può attenere perché

consiste nel custodire per tal modo il genio interno, ch'egli non riceva né onta né danno, sia superiore al piacere e alla pena, non operi nulla a caso, né infintamente o con animo d'ingannare, né abbia bisogno mai che altri faccia o non faccia checchesia. (II §17, 190)

Insomma, la «filosofia», nell'accezione dell'imperatore, è sinonimo dello «studio dell'etica» (Picchioni 1867b, 55). Lo studio della quale, sia detto per inciso, porterà Gramsci a contemplare una «società regolata», una comunità in cui la giustizia sociale, «l'eguaglianza politica completa e perfetta», si pratica ed è tutt'uno con «l'eguaglianza economica» (Q6 §12, 693).

Comunque, un punto cardinale nel pensiero di Marco Aurelio, l'etica, vede l'individuo come elemento di una comunità tenuta insieme dalla ragione e dall'intelligenza: «il bene dell'animal ragionevole è la comunità; sendo dimostrato già da lunga pezza che per la comunità siam nati» (V §16, 263). Ognuno è chiamato a servirsi della ragione per poter vivere in armonia con gli altri: «intima [è] la parentela che ha ciascun uomo con tutta la famiglia umana», parentela «non di sangue o di seme» ma di «comunanza di mente» (XII §26, 495).

Occorre, quindi, «una raziocinativa molto bene esercitata» (III §1, 193). Ne consegue, che «il razionale comporta, quale conseguenza immediata, il sociale» (X §2, 416), che a sua volta obbliga a renderci utili compiendo atti sociali: «gli esseri intelligenti nel corpo collettivo della società: tutti sono fatti per cooperare insieme ad uno scopo comune» (VII §13, 314-15).

Anzi, l'interesse personale illuminato chiama tutti a contribuire al bene della collettività: «Ciò che non giova allo sciame, non giova neppure alla pecchia» (VI §54; 308<sup>9</sup>). Dunque, per Marco Aurelio «D'una sola cosa prendi piacere, e di quella ti soddisfa; del passare dall'una azione sociale all'altra azione sociale...» (VI §7; 279).

<sup>7</sup> 7 cm x 11 ½ cm. Questo «volgarizzamento» fu cominciato da Luigi Ornato e – dopo il suo decesso, avvenuto nel 1842 – portato a termine da Girolamo Picchioni. Gramsci e poi il Club si servono dell'edizione Barbera pubblicata nel 1911.

<sup>8</sup> Se non diversamente specificato, le citazioni dei *Ricordi di Marc' Aurelio Antonino* sono tratte dall'edizione curata da Picchioni.

<sup>9</sup> Nella traduzione di Cazzamini-Mussi: «Ciò che non è utile allo sciame non è utile neppure all'ape» (Picchioni 1867b, 96).

I *Ricordi*. L'impatto duraturo

Anche se non è dato sapere quando Gramsci legge la prima volta il volumetto di Marco Aurelio, è chiaro che il testo ha un impatto duraturo su di lui perché lo fa leggere ai soci del Club. Dalla sua giovanile lettura dei *Ricordi* Gramsci mutua fra l'altro l'etica stoica, come si può desumere da una sua lettera spedita dal carcere milanese di San Vittore alla sua compagna, Julija (Julka, Giulia), e particolarmente da altre due inviate dal reclusorio di Turi al suo fratello minore, Carlo.

Il 27 febbraio 1928 può dire alla sua compagna di essere «diventato più tranquillo da qualche tempo». Se in un primo tempo credeva «in certi giorni di essere diventato apatico e inerte», ora capisce che invece «[s]i trattava di crisi di resistenza al nuovo modo di vivere che implacabilmente si imponeva sotto la pressione di tutto l'ambiente carcerario». È

giunto – le scrive – alla calma decisione di non oppormi a ciò che è necessario e ineluttabile coi mezzi e nei modi di prima, che erano inefficaci e inetti, ma di dominare e controllare, con un certo spirito ironico il processo in corso. (*Ldc*, 220)<sup>10</sup>

Marco Aurelio, come ci ricorda Carlo Carena, si serviva come bussola della «filosofia, proprio come scienza del vero» al fine di «estirpare le passioni, condurre all'apatia», che non è già l'inerte atarassia epicurea, ma libertà delle affezioni come condizione della retta attività del *lógos*» (Carena 2012a, IX), cioè la ragione che pensa e conosce<sup>11</sup>.

Questo mio rimando ai *Ricordi* trova ulteriore giustificazione in una lettera al fratello Carlo del 3 dicembre 1928, cioè a soli cinque mesi dopo l'arrivo a Turi e in una seconda, scritta allo stesso destinatario un anno dopo, il 19 dicembre 1929. Nella prima missiva il riferimento è diretto: «Io sono abbastanza stoico per prospettarmi con la massima tranquillità tutte le conseguenze» del rifiuto categorico di chiedere la grazia in cambio di una commutazione della pena. «Io non ho – scrive – nessuna intenzione né di inginocchiarmi dinanzi a chicchessia, né di mutare di una linea la mia condotta» (*Ldc*, 310).

Nell'altra missiva, Gramsci si dimostra ancora più deciso: «Il mio stato d'animo è tale che se anche fossi condannato a morte, continuerei a essere tranquillo e anche la sera prima dell'esecuzione magari studierei una lezione di lingua cinese» (*Ldc*, 422). Continua ricordando il servizio militare dei suoi fratelli, «tutti al fronte» (*Ldc*, 80) durante la Grande guerra, e «specialmente» Genaro, che «ha fatto la guerra in condizioni eccezionali, da minatore, sotto terra,

<sup>10</sup> Tre mesi prima, il 28 novembre 1927, aveva scritto a Tatiana di un primo periodo da carcerato in cui la cieca rabbia provocata dall'arresto anticostituzionale lo portava a voler «fare a pugni» con chiunque. Adesso, «per la prima volta, dopo molto tempo, trascorro intere giornate senza il minimo male di testa e al mattino mi levo dal letto veramente riposato» (*Ldc*, 181).

<sup>11</sup> «Il nostro comportamento – aggiunge Carlo Carena – dipende in ultima analisi da noi. Di qui l'impegno dello stoico a una costruzione razionale di sé con lo sforzo di ogni giorno, di fronte a ogni evento. L'esercizio della ragione è del resto, come il compito, così il fine dell'uomo e la sua felicità» (Carena 2015a, IX).

sentendo attraverso il diaframma che separava la sua galleria dalla galleria austriaca il lavoro del nemico per affrettare lo scoppio della mina propria e mandarlo per aria» (*Ldc*, 422-23):

in tali condizioni, prolungate per anni, con tali esperienze psicologiche, l'uomo dovrebbe aver raggiunto il grado massimo di serenità stoica, e aver acquistato una tale convinzione profonda che l'uomo ha in se stesso la sorgente delle proprie forze morali, che tutto dipende da lui, dalla sua energia, dalla sua volontà, dalla ferrea coerenza dei fini che si propone e dei mezzi che esplica per attuarli. (*Ldc*, 423)

Dunque, quella «serenità stoica» dovrebbe mettere l'individuo in condizione di «non disperare mai più e non cadere più in quegli stati d'animo, volgari e banali che si chiamano pessimismo e ottimismo» (*Ldc*, 423). Perciò, scrive al fratello minore, «il mio stato d'animo sintetizza questi due sentimenti e li supera: sono pessimista con l'intelligenza, ma ottimista per la volontà.» Anzi, guardando in avanti, si afferma capace «in ogni circostanza, alla ipotesi peggiore, per mettere in movimento tutte le riserve di volontà ed essere in grado di abbattere l'ostacolo» (*Ldc*, 423).

#### I Ricordi. La dedica

Quanto sappiamo delle attività del Club ci arriva attraverso il filtro, di spessore pluridecennale, delle memorie di due membri, Boccardo e Viglengo. È stata conservata anche la copia dei *Ricordi* di Attilio Carena (morto nel 1946), recuperata da sua sorella Pia (Leonetti, 201), segretaria di Gramsci alla pagina torinese dell'*Avanti!* e a *L'Ordine Nuovo*.

Boccardo afferma di ricordare il libro «perfettamente»:

era un volumetto del formato sei per undici delle Edizioni Barbera e si trattava delle Memorie di Marc'Aurelio Antonino col commento di Ornato. Sul frontespizio scrivemmo una dedica particolare perché essa conteneva la regola del nostro club di vita morale. Era una specie di esortazione in armonia col testo del libro ed era stata dettata da Gramsci. (Boccardo 1977, 63)

Nell'esemplare di Attilio Carena si trovano anche delle sottolineature e alcune sue note scritte a mano (Bergami 1977, 189). Secondo Alfonso Leonetti, un fondatore del Partito Comunista d'Italia e il compagno della Carena, sono «rifless[i] delle discussioni comuni» che per Attilio meritavano «di essere ricordati». Un brano posto in rilievo da Carena colpisce Leonetti in modo particolare: «La sua forza era tutta morale, e stava nell'energia della sua volontà. Ne usò in servizio dello Stato, fece sacrificio della sua vita a' suoi doveri» (Carena e Leonetti 1987, 72)<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Come scrive Leonetti, la biblioteca di Attilio Carena, «fortunatamente salvata, i cui libri, consigliati senza dubbio da Gramsci, sono uno specchio non solo delle tendenze dell'allievo e del maestro, ma anche del pensiero diffuso in quel tempo» (Leonetti 1974, 201).

Questa specifica frase si trova alla pagina 118 della edizione dei *Ricordi* utilizzata dal Club. Dunque, non si trova fra le memorie di Marco Aurelio (il suo testo comincia alla pagina 153), ma nel paratesto (per dirla con Genette). La frase si trova cioè nella lunga e dettagliata biografia di «Marco Aurelio Antonino» – scritta da Girolamo Picchioni, curatore del volume – anteposta al testo dei *Ricordi*.

Dunque, è alquanto significativo, oltre l'importanza della sottolineatura, che Gramsci faccia leggere questa introduzione al Club<sup>13</sup>: come ci ricorda Genette, qualora ci fosse bisogno, molto spesso i lettori saltano le prefazioni per concentrarsi sul testo (Genette 1987, 172). Il fatto che Gramsci faccia leggere il paratesto al Club permette di arguire come originariamente lui stesso lo aveva letto: da una copertina all'altra.

### Il paratesto

Il paratesto di questa edizione de *I Ricordi* è composto di diversi elementi. Oltre a una riproduzione grafica di un busto dell'Imperatore – così si perpetua la sua immagine, fissandola nella mente del lettore – ci sono una lunga “Prefazione” (di 42 pagine), che in parte riassume l'iter editoriale del volumetto (curato da Picchioni dopo il decesso di Ornato), e la già menzionata biografia di Marco Aurelio Antonino – imperatore romano dal 161 fino alla morte nel 180 – entrambe stese da Picchioni. Anteposte allo scritto dell'Imperatore, non possono non guidare la lettura dei ricordi di chi si sofferma (Genette 1987, 172). Come ci ricorda Genette, le prefazioni guidano e condizionano la lettura del testo (Genette 1987, 172); «incoraggi[ano] a leggere» ed anche «garanti[scono] che il libro ve[n]ga letto correttamente» (Genette 1987, 197) – «correttamente», beninteso, dalla prospettiva del prefatore – attraverso la strategia retorica della «*captatio benevolentiae*» (Genette 1987, 198).

A Marco Aurelio, in questo specifico caso, «viene assegnato un valore rilevante» (Genette 1987, 198) quando Picchioni pone in rilievo l'«utilità intellettuale, morale e socio-politica» (Genette 1987, 199) delle memorie e il loro «valore non mediocre per la storia della filosofia» (Picchioni 1867a, 33). Dunque, al lettore deve giovare, Picchioni ne è convinto, leggere «notizia così degli studi come del carattere e delle azioni dell'uomo straordinario che li ha scritti» (Picchioni 1867a, 40-41).

<sup>13</sup> Mentre non si può sapere con certezza se questa sottolineatura fu apposta al testo all'epoca della comunanza con Gramsci, è dubbia la possibilità che Carena sia tornato ad occuparsi di Marco Aurelio negli anni della dittatura. Durante il Ventennio, secondo Bergami, Carena si limitava «fino al 1943 ad una opposizione ideologica». In quegli anni «[d]al campo della filosofia e della politica egli trasportò [...] la sua attività in quello dell'organizzazione industriale e degli studi aziendali». Rimase, comunque, «[a]ntifascista convinto, non fece parte di organismi ed enti ufficiali del regime». Nel settembre 1943 contribuiva ad animare la Resistenza, «forn[endo] al movimento partigiano aiuti finanziari e merci, avvicinandosi ai comunisti di Gallarate» nella provincia di Varese (Bergami 1975b, 502). Carena moriva il 30 settembre 1945.

Pertanto, la sottolineatura notata da Leonetti («La sua forza era tutta morale, e stava nell'energia della sua volontà. Ne usò in servizio dello Stato, fece sacrificio della sua vita a' suoi doveri») è rimarchevole perché pone in rilievo il fatto che Gramsci fa leggere il paratesto per condizionare la ricezione del libro da lui scelto, un testo idoneo a fornire il necessario fondamento morale alle discussioni a venire.

Difatti, come afferma Boccardo, associarsi al Club era un «impegno» (Boccardo 1977, 62); bisognava adottare una moralità consona al 'modo di essere' stoico che emana dai *Ricordi*: un comportamento etico che Gramsci come politico e come uomo cerca di incarnare.

La «filosofia», ovvero l'etica di Marco Aurelio

Il Marco Aurelio di Picchioni è un personaggio fuori dal comune, ma, al medesimo tempo, un uomo con il quale il lettore si può identificare e che può sperare di emulare. Per spiegare, Picchioni fa presente che l'Imperatore «era uno dei più sinceramente e risolutamente devoti» di quel «disprezzo della morte di che facevano professione gli stoici» che «in certi casi era anche un precetto uscire volontariamente di vita col suicidio». Ma, al contempo «l'istinto naturale che all'uomo rende cara la vita e paurosa la morte, viveva tuttavia in lui potentissimo, e non potea esser vinto che dalla forza della volontà» (Picchioni 1867a, 30) e, aggiungerei, dall'intelligenza perché, a detta del medesimo Marco Aurelio, «la mente, la ragione può seguire, solo che il voglia, la sua propria via vincendo tutti gli ostacoli» (X §33, 440).

I *Ricordi*, afferma Picchioni, «sono una continua esortazione [...] all'osservanza dei precetti della sua filosofia», il primo dei quali «è che l'uomo conservi puro il suo *genio*, cioè a dire l'anima sua ragionevole, che egli discenda in sé stesso, procuri di rinnovarsi internamente e qui trovi il suo riposo» (Picchioni 1867b, 122; il corsivo è di Picchioni), ovvero, bisogna cercare sempre di 'superarsi': di correggersi e trasformarsi.

Dai *Ricordi*, come scrive Picchioni, emana la volontà di «imparare a governare sé stesso, poiché [Marco Aurelio] sapevasi chiamato a governare gli altri» (Picchioni 1867b, 56). Quindi la sua è una morale retta dalla «voce severa della filosofia», sinonimo nei *Ricordi* dello «studio dell'etica» (1867b, 55). Antonino teneva in «piccol conto [...] gli interessi privati», sostiene Picchioni, perché era animato da una «sincera e inalterabile devozione» a una filosofia che stimava «sopra tutto [...] il pubblico bene» (Picchioni 1867b, 96-97).

L'uomo, si legge spesso nei *Ricordi*, è un «animale razionale e socievole» e perciò

Quella relazione che hanno fra loro le membra del corpo nell'animale individuo, hanno fra loro gli esseri intelligenti nel corpo collettivo della società; tutti sono fatti per cooperare insieme ad uno scopo comune. E per meglio ricordartene avrai cura di ripetere spesso a te medesimo: io sono un membro del sistema degli esseri intelligenti. (VII §13, 314-15)

Ognuno, insomma, è una rotella nel grande ingranaggio della società; ognuno è chiamato a farla progredire.

Così, non si può fare a meno di chiedersi quanto di ciò che il giovane Gramsci aveva letto nei *Ricordi* diventi parte integrante della sua personalità adulta perché, come abbiamo già avuto modo di constatare, a Turi evoca diverse volte il proprio stoicismo.

Anzi, a dimostrazione della mia tesi, ovvero, per sottolineare l'impressione duratura suscitata su Gramsci dalla sua giovanile lettura di Marco Aurelio, egli nel 1918 afferma che la società socialista è

organizzata in modo che ogni uomo abbia un compito utile ed esso sia il più acconcio alle sue attitudini, in modo che ogni uomo dia il massimo del suo rendimento e la sua attività sia coordinata all'attività universale in una armonia che elimini ogni sofferenza inutile, ogni dispersione di energia e di spiritualità. (NM, 473)<sup>14</sup>

Poi, in un'altra lettera dal carcere (oltre alle già citate epistole a Julka e Carlo), datata al 21 aprile 1930, egli utilizza la terminologia dell'imperatore in un modo all'apparenza colloquiale-abituale scrivendo a Tatiana dell'«emozione piacevole e confortante propria dell'uomo "animale socievole", quando sente concretamente di appartenere ad una comunità "volontaria"» (*Ldc*, 462) – non una comunità di reclusi, si intende, dove si trova «costretto a sottostare come numero di una serie» (*Ldc*, 462) – come, per esempio la partecipazione ad un movimento politico<sup>15</sup>.

Per tornare allo stoicismo di Marco Aurelio, come scrive Picchioni,

i *Ricordi* assumono un'altissima importanza morale pratica per l'impressione che la lettura di essi può lasciare nell'animo dei lettori. Perché se si considerano le condizioni dell'autore di essi e degli stoici in generale, pei quali la legge del dovere non aveva alcuna certa sanzione di pene e di ricompense in una vita avvenire; e furono nondimeno [...] modelli di vita virtuosa, come quelli che stimavano tal cosa la virtù da dover bastar sola, per la soddisfazione interna che essa procura, a premiare chi la coltiva, e da dover essere desiderata e seguita per amore di lei medesima, come adempimento di una legge universale e divina, e non per alcun motivo esteriore qualsivoglia. (Picchioni 1867a, 34-35)<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Come dimostra Rapone, «le raffigurazioni del socialismo che s'incontrano negli scritti giovanili di Gramsci [...] contengono insistiti riferimenti alle occasioni di libertà che il socialismo realizzato potrà offrire all'iniziativa umana – libertà da intendersi [...] come conquista soggettiva, coraggio intellettuale, esercizio di autonomia da parte dell'individuo» (Rapone 2011a, 345).

<sup>15</sup> La «visione relazionale della società – di Gramsci – è in polemica con il determinismo della Seconda Internazionale, in cui domina il concetto di comunità in termini brutalmente numerici» (Pala 2023, 200).

<sup>16</sup> Secondo Carlo Carena, «[l]o stoicismo non è tanto una filosofia di ricerca teorica, ma un'«arte di vivere», ricerca di sapienza e pratica di virtù» (Carena 2015a, VII).

Gramsci leggeva i *Ricordi*, sarà utile ricordare, quando era ancora un giovane in via di formazione. Perciò avrà anche notato dove Picchioni, riprendendo Marco Aurelio, afferma:

Chi possiede la certezza di una eterna beatitudine come premio della virtù, e di una eterna miseria come pena del vizio, non è meraviglia che seguiti quella e rifugga da questo: le conseguenze che ne debbono indubitatamente seguire sono motivi determinanti di tale potenza che non lasciano quasi alcun campo al libero esercizio della volontà. Sarebbe piuttosto meraviglia che chi possiede una tale certezza, sia per ragionamento scientifico, sia per fede religiosa, facesse il contrario. (Picchioni 1867a, 35)<sup>17</sup>

Questa e simili affermazioni non possono non risuonare quando Gramsci prende in mano i testi del Croce, fautore di una 'fede laica', una coerente e razionale, non-metafisica visione del mondo.

Gramsci, scrivendo a Tatiana da Turi, si ricorda che lui, «come molti altri intellettuali del tempo (si può dire nei primi 15 anni del secolo)», si trovava in un terreno comune che era questo: partecipavamo in tutto o in parte al movimento di riforma morale e intellettuale promosso in Italia da Benedetto Croce, il cui primo punto era questo, che

l'uomo moderno può e deve vivere senza religione e s'intende senza religione rivelata o positiva o mitologica o come altrimenti si vuol dire. Questo punto mi pare anche oggi il maggiore contributo alla cultura mondiale che abbiano dato gli intellettuali moderni italiani, mi pare una conquista civile che non deve essere perduta [...]. (*Ldc*, 619-20)<sup>18</sup>

Come si appunta Gramsci nel decimo quaderno, «ciò che il Croce chiama "religione" [è] una concezione del mondo con un'etica conforme» (Q10 II §41, 1308).

Non a caso, quindi, nel 1917 fa leggere a un gruppo di giovani di un imperatore «tanto creatore di opere, quanto di uomini» (Carena 2015a, V); che esorta il suo lettore dicendo che «Non è più tempo di far parola intorno a ciò che deve essere l'uomo dabbene, ma di incominciare ad esserlo» (X §16 430).

La libertà, la giustizia e il cesarismo

Nella «costituzione dell'animale ragionevole», ovvero, «l'uomo dabbene», come si legge nei *Ricordi*, non si trova nessuna «virtù che si opponga alla giu-

<sup>17</sup> Si veda, per l'opposizione stoicismo-cristianesimo, XI §3, nella traduzione di Cazzamini-Mussi «Oh quale è l'anima pronta, se necessario, a sciogliersi subitamente dal corpo, ossia a estinguersi, o a dissolversi o a sopravvivere! Ma questa attitudine derivi dal tuo proprio [superiore] giudizio, non sia l'effetto di una mera opposizione [irrazionale], come quella dei cristiani; sia meditata e dignitosa e convincente per gli altri, non teatrale» (Picchioni 1867b, 172).

<sup>18</sup> «Per Gramsci la religione era in quegli anni certamente un "oggetto di riflessione"», secondo Righi. Difatti, aggiunge, «Gramsci afferma ripetutamente l'ambizione a un'immortalità del tutto laica» (Righi 2014, 744).

stizia» (VIII §393, 66). Parte integrante della «filosofia» ovverosia l'etica di Marco Aurelio è «quella disposizione della mente per cui ella si appaga di sé medesima nelle cose che ti fa operare secondo la retta ragione» (III §6, 201). Ne consegue una morale che esige di vivere «come quegli [...] che di nessun uomo non vuol essere né tiranno né servo» (IV §31, 231-32).

Quindi, non devono sorprendere quegli scritti carcerari in cui Gramsci svaluta il «cesarismo», specialmente se teniamo presenti quelle memorie in cui Marco Aurelio apprezza il valore «di un reggimento civile dove la legge sia una per tutti e pari i diritti di ciascheduno, e di un governo regio che sovra ad ogni altra cosa tenga conto della libertà dei governati» (I §14, 163-64)<sup>19</sup>.

Comunque, Marco Aurelio si ricorda d'aver mutuato da suo padre, il pretore Marco Annio Vero, «Il sentire modestamente di sé e volere stare ad uno stesso ragguaglio con gli altri» (I §16; 166) e quindi ammoniva a «non incesarirti, a non imbrattarti; chè così suole avvenire» (VI §30; 292-93) a chi detiene il potere. Si ingiunge altresì di «patire che gli altri mi parli francamente» (I §6 157-58) e di «sopportare che altri contraddic[a] con libertà di parole» al proprio parere. Anzi, ritiene che sia necessario «rallegrarsi» quando l'interlocutore si «mostr[a] un migliore» (VI §30; 294) perché la tirannide è covo di «invidia», «malizia», e «simulazione» (I §11; 162). Sicché, per Marco Aurelio prendere in considerazione le opinioni degli altri e cambiare la propria posizione allorquando hanno ragione, è dimostrazione di forza, non di debolezza (VIII §16, 354).

#### La didattica

Poiché, secondo Marco Aurelio, l'animale socievole ed intelligente «sa che tutti gli esseri ragionevoli han parentela fra loro [...] è quindi conforme alla natura dell'uomo il tener cura di tutti» (III §4, 199), il primo dovere dell'uomo è «cooperare al bene di tutti i suoi simili» (VII §55, 332). Dato che «Nissuno si stanca del ricevere giovamento», «è a giovamento nostro e d'altrui ogni azione conforme alla natura. Non istancarti dunque di giovare a te medesimo col giovare ad altrui» (VII §74 343-44), perché, commenta Picchioni, «l'atto virtuoso è ricompensa di sé medesimo per la soddisfazione che procura all'anima ragionevole, e non aspetta alcun altro premio né in questa né in altra vita» (Picchioni 1867b, 133).

<sup>19</sup> Non deve sorprendere, quindi, l'opinione di Gramsci sulla libertà di ricerca. Si veda, per esempio, Q11 §12, 1393: «Si tratta cioè di fissare i limiti della libertà di discussione e di propaganda, libertà che non deve essere intesa nel senso amministrativo e poliziesco, ma nel senso di autolimita che i dirigenti pongono alla propria attività ossia, in senso proprio, di fissazione di un indirizzo di politica culturale. In altre parole: chi fisserà i "diritti della scienza" e i limiti della ricerca scientifica, e potranno questi diritti e questi limiti essere propriamente fissati? Pare necessario che il lavoro di ricerca di nuove verità e di migliori, più coerenti e chiare formulazioni delle verità stesse sia lasciato all'iniziativa libera dei singoli scienziati, anche se essi continuamente ripongono in discussione gli stessi principi che paiono i più essenziali».

Ne consegue che l'insegnamento – «Gli uomini sono nati gli uni per gli altri. Ammaestrali dunque», ingiunge (VIII §59, 380) – non è mai, per Gramsci, una attività secondaria: è una vocazione, una missione che caratterizza la sua attività anche quando il carcere gli preclude la militanza politica.

Anzi, a differenza dei *Ricordi* (i quali per il loro autore erano un «colloquio con sé stesso» [Carena 2015a, XIV])<sup>20</sup>, i quaderni sono intesi da Gramsci come base per un dialogo con futuri lettori. Gramsci, com'è risaputo, quando scrive ha bisogno di «sentire un interlocutore [...] in concreto», di mettersi in rapporto dialettico con gli altri (*Ldc*, 528). Pensa di stimolare gli altri attraverso i quaderni, appunti dai quali si augura di estrarre eventualmente «un libro veramente interessante e che ancora non esiste»; o, meglio, un libro che a sua volta è «solo l'introduzione a un certo numero di lavori monografici» (*Ldc*, 516).

Ad ogni modo, e come si legge nel Libro VI dei *Ricordi*, «Chi fa stima dell'anima ragionevole universale e sociale», non solo «si studia di conservare in istati ed in moti conformi alla ragione e volti al bene della società l'anima sua» ma anche «aiuta il suo congenere a far lo stesso» (VI §14, 284). «La fede», afferma Picchioni, si trasmette per «la potenza dell'esempio [...] è appiccaticcia e non può essere comunicata ad altrui da chi non la possiede in sé stesso» (Picchioni 1867a, 134). A parere di Marco Aurelio «un uomo che manifestamente teneva pel minimo de' suoi pregi la pratica e la facilità ch'egli aveva del comunicare altrui la scienza» non doveva perdere la pazienza «nello spiegare» (I §8; 159-60).

Così, ritengo più che lecito postulare che dalla lettura del volumetto delle memorie dell'Imperatore, Gramsci ha modo di mutuare anche la necessità di «avvezzar[si] ad ascoltare senza distrazioni ciò che altri dice, e ad entrare quanto più pu[ò] nell'animo di chi favella» (VI §53, 308), parte integrante del metodo didattico rammentato nelle testimonianze rese da Viglongo e Boccardo.

Boccardo, evocando le «lunghe camminate sotto i portici» della vecchia capitale sabauda, rammenta come Gramsci, di fronte alla «ignoranza» dei suoi giovani allievi – «proporzionale – a detta del medesimo Boccardo – all'età e la presunzione all'età e all'ignoranza» – li «lasciava parlare» senza mai spazientirsi né «mai assume[re] l'atteggiamento del teorico depositario di tutta la sapienza; gli piaceva far tesoro delle idee altrui ed ascoltava volentieri» (cit. in Fiori 1977, 132-33)<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Così anche per Picchioni, secondo il quale Marco Aurelio, «scrivea non per essere letto da altri, ma solo per sé medesimo» (Picchioni 1867a, 17-18), ossia, «per ammonire ed istruire sé medesimo» (Picchioni 1867b, 122). I *Ricordi*, a differenza dei quaderni gramsciani, furono scritti in «retrospettiva» (Genette, 211). Per Carlo Carena, il Libro I è «introduttivo [ma] in realtà l'ultimo a essere scritto» (Carena 2015b, XVIII). Il Libro I è quello, ritiene Haines, in cui Marco Aurelio riassume i punti maggiori di tutti i successivi Libri (*Marcus Aurelius*, xi).

<sup>21</sup> Cfr. *Ricordi* (I §9 160-61), dove Marco Aurelio esprime la propria gratitudine per essergli stato possibile mutuare l'abilità di studiare attentamente «quello di che gli amici hanno uopo; e il sopportare gli ignoranti [...] e il sapersi adattare a tutti per modo che conversare con esso lui era più dolce cosa che l'adulare di chicchessia, ed era egli nondimeno in quello stesso punto ed appo quelle stesse persone in venerazione grandissima».

Aggiunge Boccardo, «[i]nterven[iva] per ultimo, inquadrava il problema», e li metteva in condizione di capire e correggere i propri errori (cit. Fiori 1977, 133)<sup>22</sup>. Gramsci era, insomma,

un uomo affabile, molto cortese con tutti, molto paziente; esigente, sì, ma sotto un punto di vista morale: sul modo di lavorare, sul modo di presentare un lavoro, sull'impegno e la serietà nel fare le cose, ma allo stesso tempo comprensivo con quelli che non riuscivano, magari la buona volontà. Gramsci era fatto per incoraggiare tutti, per invogliarli, per infondere fiducia a ciascuno nelle proprie possibilità. (Boccardo 1977, 61)

Viglongo, dal canto suo, ricorda come Gramsci «coi suoi allievi [...] sapeva e non trascurava mai di creare quella viva corrente di comunicazione tra docente e discente che è alla base della didattica di Giuseppe Lombardo-Radice, da lui apprezzata» (Viglongo 1977, 26).

Anzi, a suo avviso, «qualunque cosa Gramsci avesse fatto nella sua vita, sarebbe sempre riuscito un grande educatore» (Viglongo 1977, 135):

Se non avesse potuto fare altro si sarebbe dedicato all'insegnamento nella scuola o anche all'insegnamento privato. Nel movimento operaio ha avuto invece modo di farlo su un piano infinitamente più importante. Soprattutto ha avuto modo di lasciare delle orme che resteranno. Lui non nascondeva tuttavia che la sua preoccupazione nel movimento operaio era quella di educare dei giovani, molti giovani.

La storia del 'club di vita morale' è esemplare a questo proposito. (Viglongo 2010, 136-37)

## La fama

La nota riluttanza di Gramsci ad attirare l'attenzione su di sé, per non parlare di un desiderio di crearsi un seguito personale, dato quanto sopra, è lecito postulare l'abbia recepita dalla sua lettura giovanile di Marco Aurelio.

Nei *Ricordi* l'imperatore non dà importanza alla fama. Anzi, ritiene necessario dare «bando alle acclamazioni e alle adulazioni d'ogni genere» (I §16, 167) ed esorta ad «essere disprezzatore della gloriuzza» (VIII §8, 351). La gratificazione, invece, deve essere intrinseca, «sendo che possa darsi benissimo che un uomo sia sommamente buono, e che nissuno il vegga» (VI §67; 340).

<sup>22</sup> Come fa notare Spriano, «[i]l tratteggio umano e politico» di Gramsci «ci è divenuto familiare attraverso i ricordi di tanti operai: il Gramsci che sa ascoltare gli altri, i compagni più semplici, il Gramsci "maieutico"». A mo' di esempio, riporta un ricordo di un lavoratore, Nicola Potenza, del 1934: «Se si discuteva di un gruppo di fatti definito, Gramsci lo esaminava nei suoi vari aspetti, nelle varie fasi, nelle varie relazioni con altri fatti, nei suoi sviluppi fino a vederlo e a farcelo vedere in piena luce [...]. Se la conversazione non aveva un argomento obbligato, egli si lasciava volentieri portare dalle nostre domande [...] e nel corso del ragionamento poneva egli stesso problemi nuovi» (Spriano 1977, 86). Per l'attività didattica di Gramsci a Turi, si veda anche Lai (1977, 226 e segg.).

Infatti, i *Ricordi* sono cosparsi di moniti contro la ricerca della fama da sembrare quasi un *Leitmotiv*. Per citare un solo esempio, nel Libro VI, dopo aver affermato «[l]e acclamazioni del volgo non sono altro che strepito delle lingue», sostiene che «degno di stima» è «l'operare secondo la «propria costituzione», *to thine own self be true* per dirla con il Polonio shakespeariano.

Anche «degno di stima» – e forse di più perché è ciò «che rimane», cioè orientato al futuro – è l'insegnamento («le educazioni, e le scuole»): sempre se «condotto a bene, non occorre procacciar più altro» (§16, 286).

Gramsci, come si sa, già da giornalista in erba è restio a firmare i suoi interventi. Si tiene, nelle sue parole «alla lettera [al] principio giusto esposto a Torino da Serrati [nel 1914] che un giornale proletario deve essere anonimo e non deve servire da vetrina a nessuno» (CPC, 407). Si può affermare che oltre ad una «naturale ritrosia» (Righi 2014, 728), la giovanile lettura di Marco Aurelio aveva predisposto Gramsci ad evitare di crearsi un seguito personale<sup>23</sup>. Gramsci, infatti, come ci ricorda Righi, non «accolse mai le proposte che gli vennero avanzate da più parti» di raccogliere i suoi interventi e pubblicarli in volume» (Righi 2014, 728) e rimanda a quanto scrive nell'ottavo quaderno:

*Quistioni e polemiche personali.* A chi giovano? A quelli che vogliono ridurre le quistioni di principio e generali a schermaglie e bizzie particolari, a casi di ambizione individuale, a trastulli letterari e artistici (quando sono letterari e artistici). L'interesse del pubblico viene sviato: da parte in causa, il pubblico diventa mero «spettatore» di una lotta di gladiatori che si aspetta i «bei colpi», in sé e per sé: la politica, la letteratura, la scienza vengono degradate a gioco «sportivo». In questo senso occorre perciò condurre le polemiche personali, bisogna cioè ottenere che il pubblico senta che «de te fabula narratur». (§71, 982)

<sup>23</sup> Augusto Rostagni, vincitore nel 1911, come Gramsci e Togliatti, di una borsa del Regio Collegio Carlo Alberto di Torino e compagno di banco (poi docente universitario di latino e greco di gran fama), lo ricordava «piuttosto appartato e chiuso» (Quaranta 1952). Comportamento comprensibile, almeno in parte, data la sua condizione fisica. Secondo Annibale Pastore, professore di filosofia all'università di Torino, «se l'argomento interessava andava ad appollaiarsi nei banchi più alti dell'anfiteatro e posava immobile come una sfinge. I compagni dicevano che non voleva essere guardato dall'alto nella schiena» (Pastore 1947).



## Una polemica intorno alla fede socialista

L'insegnamento di Gramsci, come accennato nel capitolo precedente, non mira alla trasmissione di nozioni e fatti. Egli cerca piuttosto di insegnare a pensare. Altro concetto è quello di fede, specificamente la 'fede socialista'. Come avremo modo di vedere, nel 1917 Gramsci coglierà i giovani del Club in contropiede quando chiede loro di definirla.

In ogni caso, nel 1912, anno della immatricolazione di Gramsci all'Università degli Studi di Torino, il modo giusto di interpretare e di vivere la 'fede socialista' è stato motivo di viva contesa all'interno della Federazione Italiana Giovanile Socialista (FIGS) fra i 'rivoluzionari' capeggiati da Amadeo Bordiga e i cosiddetti 'culturalisti' guidati da Angelo Tasca<sup>1</sup>.

Questa polemica segna un momento critico nel processo di maturazione e di sviluppo intellettuale-politico di Gramsci, anche se all'epoca non si era ancora iscritto al PSI. Ancora 'sardista', non lo convinceva la politica poco meridionalista del PSI e neppure, come si esprime Tasca, «le angustie della vita del Partito» socialista (*EL*, 144)

Gramsci non si annovera fra i protagonisti, quindi; osserva e assorbe da bordo campo. Aderisce verso la fine del 1913, dopo aver visto la partecipazione delle masse alle elezioni politiche di ottobre-novembre e il ritorno a Torino per il secondo anno di studi universitari. Come scriverà nell'ottavo quaderno del carcere

<sup>1</sup> Per questa polemica si veda Bermani (2007b).

Come può ricordare chiunque abbia assistito alle elezioni nei centri regionali dove maggiore era stata la trasformazione del corpo elettorale e come fu dimostrato dall'alta percentuale di partecipazione attiva: si era diffusa una convinzione mistica che tutto doveva cambiare col voto, di una vera e propria palingenesi sociale. (Q8 §13, 1167)

Questo «moment[o] – ricorderà ancora nella seconda stesura di questo appunto – di vita intensamente collettiva e unitaria nello sviluppo nazionale del popolo italiano», dai «caratteri popolari spiccati per la larghissima partecipazione dei contadini», è stata di una certa «importanza nazionale-popolare» (Q19 §19 2004).

Pertanto, questa polemica è significativa perché contro questo sfondo Gramsci si inserisce nel movimento operaio e trova i suoi iniziali punti di riferimento all'interno del PSI. Inoltre – e più a proposito del presente studio – a causa di questo contrasto, le idee di Gramsci, quelle relative all'importanza dell'istruzione nonché la sua accezione di 'fede' – lezioni, come abbiamo avuto modo di constatare, mutate da Marco Aurelio – cominciano a adeguarsi al movimento per l'emancipazione dei lavoratori.

In altre parole, la divergenza di vedute fra Bordiga e Tasca porterà Gramsci a cominciare a «precisa[re] la [sua] posizione» (*Ldc*, 619) e chiarire le proprie idee: catalizza un processo di crescita che nel 1918, l'anno successivo alla Rivoluzione d'ottobre, quello in cui, come è già stato sottolineato nel capitolo introduttivo, Gramsci 'diventa' Gramsci.

Se da un lato gli interventi di Bordiga fanno capire perché il termine 'fede' importi così tanto che Gramsci creda necessario farne un punto fisso di riferimento, dall'altro, come si vedrà, quanto scrive Tasca in merito alla cultura come mezzo per «superarsi» (*EI*, 145) va considerato altresì un punto fisso, di partenza, per delle elaborazioni destinate ad informare quanto Gramsci insegnerà un lustro dopo tramite *La città futura* e negli incontri con i soci del Club di vita morale.

## Tasca

Gramsci conosce e stringe amicizia con Tasca, politicamente attivo dal 1909 (Riosa 1979, 12, 15), nel 1911, poco dopo l'arrivo a Torino nell'autunno di quell'anno, cioè «nel momento iniziale della sua "sprovincializzazione"». Tasca è già «una figura di un certo rilievo tra i giovani» della città, e non sono trascurabili le sue «ascendenze» nei confronti del giovane sardo (Martinelli 1973, 908).

Nell'estate del 1912 Gramsci si trova a Ghilarza, malato<sup>2</sup>, dopo aver terminato il primo anno di studi universitari. Ai primi d'agosto gli giunge una lettera

<sup>2</sup> Il 14 marzo 1912 aveva scritto ai suoi da Torino di sentirsi così male da non aver voglia di far nulla, da non poter pensare a nulla – «non ved[eva] l'ora di venir costì per riposar[si] un po' – e lamentandosi di dolori alla testa così forti da non lasciarlo «né studiare né dormire» (*EI*, 97). Il 21 marzo 1933 accennerà a questa degenza in una lettera alla cognata (*Ldc*, 958).

di Tasca in cui l'amico accenna alla propria partecipazione al congresso torinese della FIGS tenuto in anticipo rispetto alle assise regionali di Alessandria.

All'attivo di Torino, scrive Tasca, «presentai una relazione, che ti farò leggere appena me la restituiranno i compagni d'Alessandria» (EI, 108). Lì, continua, «proponevo, semplicemente, lo scioglimento della federazione giovanile, seconda edizione peggiorata del partito, malo strumento in tempo di elezioni, per ricostituirla con scopi permanenti di cultura». Ossia, Tasca si allinea con la direzione del PSI riguardo alla soppressione della FIGS<sup>3</sup>, aggiungendo i propri pensieri per la ricostituzione dell'organizzazione giovanile. Tasca ha in mente una «idea [...] già in piena maturazione», e in una lettera di fine ottobre 1912 condivide con Gramsci ciò che vorrebbe proporre: «un cenacolo di studio e d'arte, di preparazione culturale» (EI, 110-12).

Tasca, nella sua relazione al congresso bolognese ribadisce i sommi capi di quanto aveva già affermato a Torino e ad Alessandria. Sebbene ci accenni nelle sue lettere a Gramsci, non ci è dato sapere con esattezza quanto abbia affermato davanti a quelle tribune. Tuttavia, Tasca ne cita testualmente dei brani nelle sue "Note d'un 'culturista'", scritto che torneremo a considerare:

Cultura non vuol dire catalogo di date, di titoli, di formule. Uomo colto non è quello che ha letto molti libri, ma soprattutto quello che ha riflettuto molto e a lungo. La cultura insomma non è un problema esteriore all'uomo, ma tutto interiore. L'uomo che ha passato la sua vita in biblioteca a sdilinquirsi sulle minuzie della filologia non è il mio ideale di uomo colto: per me vale molto di più l'operaio che ha preso l'abitudine di pensare sulla vita, su sé stesso, su quanto conosce e osserva. (Tasca 1912c)

Per Tasca non è una questione di libri letti, ma dell'«*Abitudine di pensare*» (Tasca 1912c; il corsivo è di Tasca).

E non credete – prosegue Tasca – ne scapiti la nostra bella vivacità. Perché vivacità vorrebbe appunto dire [...] soffermarsi “con passione” su tutti i problemi, assalirli tutti colla volontà ardente se non di risolverli, d'impadronirsene bene, di conoscerne a perfezione tutti gli aspetti. (Tasca 1912c)

Cultura, insomma, è sinonimo del processo di sviluppo e di maturazione all'interno dell'individuo.

Dunque, secondo Tasca il «dissidio profondo» tra la corrente «rivoluzionaria» di Bordiga e quella «culturista» «si rivela [...] in un solo punto: il Bordiga vuole “accendere”, noi vogliamo “evangelizzare”. Cioè, egli e gli altri «culturisti» vogliono «predicare il socialismo nella speranza o certezza che [i lavoratori] si facciano dei socialisti». Si «accende», a suo sentire, attraverso la «conquista di

<sup>3</sup> Secondo un corsivista dell'*Unità*, il settimanale diretto da Gaetano Salvemini, «la petulanza giovanile» quell'estate era «divenuta così molesta [...] che la Direzione del Partito ha deliberato di sciogliere l'organizzazione giovanile» (m.-s.).

coscienze [...] conquista faticosa, penosa complessa» ed è il fine, «il risultato, non l'inizio dell'opera» dei «culturisti» (Tasca 1912b).

A Tasca basta cominciare «a gettare nei cuori» dei giovani socialisti, «che sono in fondo bravissimi giovani, il dubbio che la missione del socialismo sia un qualche cosa di diverso da quel che avevan pensato» (E1, 109). «Bisogna fare proseliti ed avere pazienza. E il seme, presto o tardi, frutterà» (E1, 109).

Tasca è disposto ad attendere perché «La rivoluzione vera per noi non sarà nel giorno delle barricate, ma il giorno dopo» (1912c). Nelle sue stesse parole,

La rivoluzione non è opera di un giorno o di decenni, ma di una generazione... Le generazioni non hanno la stessa durata... vere generazioni sono quelle che si raggruppano intorno ad un grande evento storico... Ogni generazione ha bisogno di un'idea dominante; la nostra generazione è oggi dominata dalla guerra e dall'idea della necessità di un mutamento radicale del sistema sociale 'per impedire che la guerra ritorni'. (Tasca 1971, 100)

Così, per chiudere questa breve parentesi, nelle "Note" esprime il parere che più della rivoluzione e della presa del potere (infatti, negli interventi sembra ignorare la necessità di affrontarle), occorre sottolineare, gli importa la tenuta del potere:

sarà la presa di possesso del socialismo sulla vita, in tutti i problemi della vita. Ecco perché a noi pare insufficiente l'«accendere», a noi che pensiamo al domani, che non ci contentiamo d'aver con noi la folla nel giorno della lotta, ma che ci teniamo ad averla soprattutto al domani della vittoria. (1912c)

Ciò che lascia in ombra è come si arriva lì (al giorno dopo) da qui (la fase preparatoria).

La «missione del socialismo», il «frutto» di quel «seme», per Tasca è «il portare [...] alla ribalta della vita, libere da ogni schiavitù, le classi che fin'ora han sempre tutto prodotto e nulla goduto» (1912c), servendosi della lotta di classe come «leva [...] per la redenzione sociale». Così, la «missione del socialismo» verrà portata avanti – come spiegherà a Gramsci in una missiva del 1913 – attraverso «la elaborazione faticosa e ardente dei nuovi valori ideali compiuta dai pochi degni...». «Pochi degni», anche se «l'opera è vastissima», perché «occorrono individualità operose e intelligenti che diano delle 'anticipazioni', che portino cioè sulle proprie spalle tutto il peso della prova» (E1, 146).

Insomma, «la cultura» per Tasca è il cardine di un progetto a lungo termine. Crede doveroso guardare oltre le scadenze elettorali (il 'medio termine') perché, nelle sue stesse parole, «la vittoria del socialismo non si prepari (ahimé) colle ventate elettorali (che però hanno un loro sia pur limitato valore)» (E1, 146).

Il mezzo per raggiungere quel fine – «l'azione pratica» ovvero «il metodo» – è il proselitismo: bisogna catalizzare negli individui un processo di «riflessione» sulla propria condizione di emarginati e in questo modo portarli a «superarsi», cioè raggiungere una maggiore comprensione di sé e del mondo circostante. Come Tasca scriverà a Gramsci nell'autunno del 1913, il «bisogno di superarsi è la sola condizione di vita: ciò che rinnova l'anima mentre le cose invecchiano» (E1, 145).

Quindi, occorre dare ai giovani «una guida, un metodo che, applicati alle condizioni particolari di ciascun ambiente, faccia sì che la vittoria elettorale conseguita in un momento d'entusiasmo non si muti coll'andare del tempo in un disastro» (1912c). «Non basta aver fede per fare, bisogna aver consapevolezza di far bene» (1912c).

Per questo non accenna nelle "Note d'un 'culturista'" di una presa del potere; invece, parla di un «evangelio» preparatorio da predicare (Tasca, 1912b). Anzi, come si ricorderà Tasca a distanza di quasi mezzo secolo, all'epoca lui ed altri della sua corrente «si consacrar[ono] a un lavoro di propaganda nelle campagne» piemontesi, «semina[ndo] il verbo davanti a contadini quasi sempre recalcitranti» (Tasca 1971, 85).

Tornerò fra non molto a guardare in modo più ravvicinato queste "Note" perché in esse non si può fare a meno di notare critiche dure ai dirigenti del PSI e della Confederazione Generale del Lavoro, notevolmente assenti dai suoi altri interventi dell'epoca. Così pure, non si può non notare che queste critiche sono rese con quello «stile inconfondibile» identificato da Martinelli nei due primissimi corsivi che portano la firma di Gramsci, usciti nel 1913 sul *Corriere universitario* (1973, 907)<sup>4</sup>, periodico al quale anche Tasca collabora (*EI*, 145 n. 1). Come dimostra lo storico, «I due articoli di *alfa gamma* ospitati dal *Corriere universitario* spiccano decisamente, per la loro irruenta vivacità e il tono polemico, tra gli altri scritti, in genere molto più "educati" e scolastici: Gramsci si rivela, a soli ventidue anni, già capace di incidere con una prosa caustica e originale» (1973, 912), di scrivere, per servirci della terminologia dello stesso Gramsci con «acido corrosivo» (*S2*, 444).

#### Il dibattito congressuale della FIGS. Bordiga

I congressi regionali della FIGS a cui Tasca partecipa nel 1912 sono preparatori a quello nazionale, tenuto dal 20 al 22 settembre 1912 a Bologna (s.a., 1912a). Fra i militanti presenti a questi convegni c'è ampio consenso: una «crisi di coltura» investe il Partito Socialista tutto, colpendo in modo particolare le nuove leve.

Però, quel consenso viene meno quando si disputano le cause della crisi.

Conseguentemente, le soluzioni proposte per risolvere i problemi che ostacolano il buon funzionamento del partito sono alquanto divergenti. Infatti, si verifica una polemica vivace e protratta fra le parti in lizza, una divergenza che aveva cominciato a farsi sentire almeno un anno prima del Congresso.

Preludio a questa polemica è uno scambio di pareri fra *L'Unità: Problemi di vita italiana*, settimanale diretto da Gaetano Salvemini, e Bordiga. L'8 giugno esce sul settimanale un articolo che da una parte non risparmia i dirigenti del PSI. Il corsivista pone in rilievo la difficile situazione della «gioventù socialista» – «abbandonati a se stessi» –, particolarmente il loro bisogno della guida degli «adulti». I giovani da soli, si legge, «non possono con le loro sole forze risolvere

<sup>4</sup> Specificamente "Per la verità" (*S1*, 5-8) e "I futuristi" (*S1*, 9-13).

il problema della propria coltura e preparazione politica». Al contempo il corsivista accusa i giovani di non aver saputo fare altro che «un grande rumore di rivoluzionamento» invece di «studiare, studiare, studiare, per mettersi in grado di operare meglio degli adulti allorché verrà il loro turno» (m.-s.).

Il 30 giugno Bordiga risponde al settimanale, enunciando molte delle idee che ribadirà, come variazioni sul medesimo tema, per sostenere la sua tesi. La scuola, asserisce, «è nelle mani della classe economicamente dominante». Perciò «tende a formare le coscienze dei giovani secondo i dogmi fondamentali che saranno poi l'ostacolo maggiore alla propaganda rivoluzionaria». Gli insegnanti, sottolinea, si sono formati in quella stessa scuola e sebbene non tutti agiscano «in malafede», «una legge economica determinata» li costringe tutti «ad agire, anche inconsciamente, nell'interesse di chi li paga». Più «il capitalismo si afferma», più «il suo dominio sugli intellettuali e sugli insegnanti diviene più ferreo». Di conseguenza, si è arrivati al punto dove «la scienza ufficiale rinneg[a] le conclusioni rivoluzionarie del metodo positivo» e ritorna «per vie contorte a quei dogmi che permettono di esaltare l'attuale società, dogmi che nulla hanno da invidiare a quelli dei preti. La scuola diviene un'arma temibile di conservazione e di reazione» (Bordiga 1912a).

Poi, il 1° settembre, dinanzi al congresso regionale di Alessandria dichiara «l'attenzione dei giovani socialisti [deve] essere volta *alla formazione del carattere e del sentimento socialisti*». L'educazione «può essere data solo dall'ambiente proletario»: «l'educazione dei giovani si fa più nell'azione che nello studio regolato da sistemi e norme quasi burocratiche». Una corretta «educazione socialista» verrebbe a contrapporsi «alle svariate forme di individualismo in cui si perde la gioventù moderna» e impartirebbe «uno spirito e un sentimento di sacrificio»: i giovani aderenti al movimento socialista devono essere «pronti a sacrificare nell'azione rivoluzionaria ogni interesse individuale» (Bordiga 1912c; il corsivo è di Bordiga).

L'individualismo, ossia l'«egoismo borghese», si manifesta a suo avviso in due modi apparentemente divergenti ma in realtà convergenti: il sindacalismo e il riformismo. Il sindacalismo fomenta rivendicazioni categoriali a scapito del movimento nel suo insieme, mentre il riformismo mira a obiettivi incrementali per specifici gruppi anziché al rovesciamento del sistema capitalistico. Entrambi fanno sì che gli uni si voltino contro gli altri. Dunque, sostiene, occorre promuovere lo sviluppo della «coscienza rivoluzionaria» dei giovani affinché le organizzazioni operaie possano «attingere dalla attiva collaborazione dei loro elementi più giovani e ardenti quella fede socialista che sola può e deve salvarle dalle degenerazioni utilitarie e corporativiste» (Bordiga 1912c)<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Per Livorsi, «la posizione di Bordiga forzava [...] "da sinistra"» la decisione del XIII Congresso del PSI, tenuto a Reggio Emilia il 7-10 luglio 1912, «sul compito educazionistico della FIGS, e tendeva a fare del movimento giovanile la punta avanzata della frazione di sinistra del partito, non senza l'esplicito impegno – notevole in termini di consapevolezza rivoluzionaria – di battere il riformismo anche nella sua vera roccaforte, il sindacato» e «riportare il sindacato su posizioni autenticamente socialiste» (Livorsi 1976, 28-29). Quindi,

Bordiga, poi, tirando le somme del periodo congressuale pone un aut-aut: *Preparazione culturale o preparazione rivoluzionaria*. Scrivendo da «convinto determinista» asserisce che «il socialismo è [...] preparazione di una parte degli individui alla *necessaria* trasformazione della società». Inoltre, le «necessità della lotta di classe»

inducono in tutti i lavoratori, sfruttati collettivamente, un sentimento collettivo di reazione contro la classe che li sfrutta, e che si esplica in molte forme di *difesa della classe*. [...] Questo è un processo naturale, simultaneo allo sfruttamento, inseparabile da esso. La propaganda socialista [...] non fa che *secondarlo, chiarirlo, affrettarlo*, ma non lo *provoca*. Quindi non si diventa socialisti con l'*istruzione*, ma per necessità reali della classe a cui si appartiene. (1912d; i corsivi sono del Bordiga)

Il 26 ottobre, sull'*Unità*, Bordiga risponde a un corsivo sul Congresso di Bologna uscita sul periodico di Salvemini due settimane prima (Silva)<sup>6</sup>. In questa sede l'ingegnere napoletano ribadisce l'importanza di «un movimento di argine vivacemente antiborghese, un vivaio di entusiasmi e di fede». Se «le masse cedono ad impulsi di categoria», secondo Bordiga la colpa di codesto «egoismo» è degli intellettuali:

Queste 'autonomie' – afferma – sono volute, caldeggiate, provocate non dai proletari, ma dagli intellettuali, che hanno concetti troppo ristretti dell'azione socialista derivati dalla specializzazione a cui essi si danno nello studiare problemi immediati e pratici, spinti da interessi locali ed egoistici che impediscono loro di *sentire* le necessità collettive, universali della classe lavoratrice (Bordiga 1912e; i corsivi sono di Bordiga)

Perciò non può consentire con Tasca il quale risolverebbe «il vasto problema con la formola semplicistica "crisi di cultura"». «Come non vedere – chiede Bordiga – che quel *particolarismo* ha dato invece luogo ad una vera e propria crisi di fede, e di *sentimento* socialista?». Anzi, «l'eccessiva valutazione di problemi

«il valore ed il limite della posizione di Bordiga» si trovano nella sua «capacità di individuare genialmente i nodi reali da affrontare nella situazione, e l'illusione di poterli sciogliere con soluzioni settarie e comunque parziali (Livorsi 1976, 29).

<sup>6</sup> Silva si era compiaciuto della vivacità della discussione al congresso di Bologna, avvenuta in un periodo in cui «tanti dei vecchi capi si ritirano sfiduciati». Riprendendo quanto affermato già su l'*Unità* dell'8 giugno, ricorda ai lettori del settimanale come il PSI in troppi luoghi e troppo spesso si è messo al servizio di gretti interessi ed egoismi locali. E servendosi della stessa terminologia di Bordiga, afferma come «i giovani, con la loro fede, con le loro fresche energie col loro disinteressato entusiasmo, potrebbero immettere una nuova corrente di vita e di forza nel movimento proletario». Però, precisa, i giovani non studiano, e quindi non sono in grado di escogitare obiettivi a lungo termine. Pertanto, Silva si complimenta con Tasca, il quale ha saputo mettere il dito sulle «cause dell'attuale crisi»: il PSI non ha saputo né aggiornarsi né ringiovanirsi. Si è ripiegato sulle «formule fatte, inutili e spesso errate» là dove «bisogna «abituarsi allo studio di tutti i problemi della nostra vita politica».

*locali, corporativi, egoistici*» fa dimenticare «la visione integrale delle finalità del socialismo» (1912e; i corsivi sono di Bordiga)<sup>7</sup>.

«Nell'operaio socialista – afferma – la convinzione è [...] figlia dell'entusiasmo e del sentimento, e c'è qualche cosa che non lascia spegnere questo sentimento». Quella «qualcosa» è «la solidarietà istintiva degli sfruttati». Chi propone «la scuoletta teorica, lo studio, la coscienza dei problemi pratici, si trova, a creder nostro, melanconicamente fuori del socialismo»<sup>8</sup> (Bordiga 1912e).

#### Il dibattito congressuale della FIGS. I «culturisti»

Per quanto riguarda Tasca – a differenza di Bordiga, il quale punta il dito contro i dirigenti del Partito e della Confederazione generale del lavoro, e, in modo particolare gli intellettuali – l'amico del giovane Gramsci, sin dai primi attivi pregressuali ritiene necessario accantonare, perché controproducente, qualsiasi discussione delle responsabilità degli «adulti» del Partito (Tasca 1912a).

A parere di Tasca occorre evitare di «immischiare nella questione della cultura giovanile il giudizio su quel che hanno fatto i compagni che sono alla testa del nostro movimento»: bisogna concentrare l'attenzione all'«avvenire, non al passato». Inoltre, dato che «il problema della cultura è *centrale* fra tutti quelli che riguardano» i giovani socialisti, occorre chiedersi cosa si farà «per rimediare alla *crisi di coltura* [...] che toglie al nostro movimento troppa vitalità e serie-

<sup>7</sup> Per Bordiga, come sintetizza Livorsi, la classe operaia doveva «restare “classe”, cioè non corrotta da influenze di altre classi»: «resta appunto “classe” se non viene “inquinata” dal nemico». Per questo contrappone «una militanza totale dentro le lotte operaie al “culturismo” di Tasca» (Livorsi 1976, 15). Come afferma Spriano, «l'intransigenza di Bordiga fu [...] uno straordinario antidoto contro la vocazione trasformistica e opportunistica del socialismo italiano». Tuttavia, Bordiga considerava «La politica come culto della intransigenza ideologica, come applicazione rigida di “principi”, assunti a protezione, e levati a steccato, ad evitare sbandamenti e degenerazioni» (Spriano 1970).

<sup>8</sup> *L'Unità* risponde dando ragione a Bordiga (molti dirigenti socialisti, ammette, sono stati «presi a poco a poco nell'ingranaggio dei piccoli interessi di gruppo di campanile». Si sono adattati «alle necessità di un'azione che è oramai la negazione completa di ogni ideale [...] e sono ridotti oramai a dover ripetere i vecchi simboli di fede senza crederci più», laddove «nel decennio eroico del socialismo italiano, fra il 1890 e il 1900, ebbero una fede grande e ardente». Così «dalla fede e dall'entusiasmo passarono al particolarismo, per essere poi fatalmente trascinati dal particolarismo alla morte di ogni fede che non sia quella del tornacolo immediato, e – peggio ancora – alla ripetizione insincera delle formule non più credute della vecchia fede». Però, precisa, è errato pensare, con Bordiga, «che l'entusiasmo e la fede bastano a tutto, e che basta la solidarietà istintiva degli sfruttati a rinnovare il mondo. Non basta *volere*, cioè avere fede e desiderio di bene, per *potere*: è necessario anche *sapere*». Ha ragione Bordiga quando afferma che «i lavoratori non possono dare al movimento politico ed economico che la “solidarietà istintiva degli sfruttati”». Coglie nel giusto anche quando «attribuisce ai condottieri intellettuali la responsabilità del particolarismo e della conseguente crisi di sentimento». Però sbaglia grossolanamente quando da questo «deduce la inutilità di ogni coltura» e «che bast[a] a tutto la fede» (*L'UNITÀ*).

tà» e raccogliersi «pensosi sui mezzi pratici per risolvere il problema» (Tasca 1912a; i corsivi sono di Tasca)<sup>9</sup>.

Secondo Tasca «l'educazione generale della gioventù» deve imperniarsi sul binomio «cultura ed azione». Tuttavia, precisa, «essendo l'azione necessariamente limitata alla poca capacità tecnica dei giovani», pone l'accento sulla maggior importanza dell'aspetto culturale (s.a., 1912c; il corsivo è di Tasca).

Come spiega il 'culturalista' Guido Casciani (il quale «in larga misura si rifà alle tesi di Tasca» [Riosa 1979, 30]), senza «una opera di elevamento e perfezionamento tecnico professionale [...] non sarà realizzabile la rivoluzione socialista». Per questo, compito della Federazione giovanile è quello «di ingentilire ed elevare l'anima e la mente della gioventù proletaria, con una istruzione generica, letteraria e scientifica» al fine di «dare al Partito militi consapevoli e sicuri» e per «creare competenti organizzatori e buoni produttori» (Casciani 1912).

Il 9 novembre Bordiga interviene di nuovo su *L'Unità* (Bordiga 1912f), contributo interessante non tanto per quanto reitera, ma per la postilla aggiunta a questo scritto, firmata «L'UNITÀ».

Il corsivista sostiene di non saper giustificare l'abitudine di Bordiga («un giovane [...] tutt'altro che incolto»<sup>10</sup>) di «appiccicare» sempre al nome 'cultura' l'aggettivo *scolastica*» allorché la scuola è soltanto «uno dei mezzi a disposizione per trasmettere la cultura». «La coltura – precisa – non è né scolastica, né extrascolastica. La scuola è uno dei mezzi per trasmettere la coltura». Bordiga fa bene, afferma l'opinionista, a mettere in rilievo che spesso la scuola la trasmette male, «cioè quando trasmette non la coltura ma una incoltura ammantata di presuntuosa incoscienza». Ma ciò è «ignoranza scolastica, e non coltura scolastica». Poiché bisogna adoperare il termine «nel senso buono» ribatte con una propria definizione (che echeggerà, come avremo modo di constatare, nelle proposte di Gramsci per una associazione di cultura nel 1917). È il

<sup>9</sup> La redazione de *l'Avanguardia* (il «Giornale della Federazione italiana giovanile socialista aderente al P.S.I.») a sua volta, in anticipo del congresso bolognese, pubblica sul numero del 15 settembre 1912 l'ordine del giorno dell'incontro e le relazioni relative alle tredici mozioni da discutere (s.a., 1912b). Gli interventi sul problema della cultura, la nona – di Bordiga (s.a., 1912c) e di Casciani – si trovano sulla terza pagina. Inoltre, sempre in merito al «problema» culturale, posti in rilievo sulla seconda pagina si trovano un lungo scritto di Vittorio Baldoni e un articolo di Bordiga, *La gioventù socialista e le organizzazioni economiche* (Bordiga, 1912b). Sull'ultima pagina si legge una sintesi di quanto Tasca aveva dato in lettura ai partecipanti dell'incontro di Torino sul tema «Cultura ed educazione dei giovani» e ripresentato alla continuazione del congresso piemontese, tenuta ad Alessandria il 1.º settembre (s.a., 1912d).

<sup>10</sup> Bordiga era figlio di «uno dei più apprezzati studiosi italiani del suo tempo di economia agraria e di estimo rurale e di una nobildonna, Zaira degli Amadei, la quale «apparteneva ad una nobile famiglia romana, che vantava discendenza dall'antica stirpe fiorentina degli Amidei (Agnello). Come scrive Livorsi, «venne chiamato Amadeo proprio in omaggio al casato aristocratico della madre» (Livorsi 1976, 13). Nel tredicesimo quaderno Gramsci si serve di «Gottlieb» – l'equivalente tedesco del nome teoforico, Amadeo, amato da o gradito a Dio – per riferirsi a Bordiga (§29, 1624).

senso di vivace e attivo desiderio di impadronirsi degli elementi della realtà, e di sforzo penoso per conquistarli e per trasformarli nel senso dei nostri ideali, e di consapevole riluttanza contro ogni pappagalismo scolastico e non scolastico. (L'UNITÀ)

Secondo Bordiga «il trionfo finale del socialismo si avrà non tanto dalla coltura quanto dal sentimento di solidarietà proletaria» e «studiando i problemi tecnici si corre il rischio di perdere la fede». Per contro, ribatte L'UNITÀ:

se per fede s'intende l'aspirazione ardente e attiva verso un ideale di vita migliore e il bisogno di trasformare la realtà nel senso di quest'ideale, l'affermazione del B. è vera solo in quei casi, in cui la fede non è mai esistita, oppure la ignoranza della realtà ha sviato verso il ginepraio degli spropositi e poi degli opportunismi e alla fine delle insincerità consapevoli le primitive aspirazioni ideali. Se, invece, per fede dobbiamo intendere il rimanere attaccati alle formule cristallizzate del rivoluzionarismo tradizionale, allora l'affermazione di B[ordiga] – essere lo studio dei problemi tecnici inconciliabile con questa fede da sagrestani – è vera sempre»<sup>11</sup>.

#### Le "Note d'un 'culturista'"

Ai primi di novembre 1912 Gramsci torna a Torino per l'inizio del nuovo anno accademico (*EI*, 115-16; Fiori 1977, 93); il 2 novembre sostiene il suo primo esame<sup>12</sup>. Il 22 dicembre, quando la polemica sembra volgere al termine, Tasca interviene con delle lunghe "Note d'un 'culturista'".

Queste "Note", occorre precisare prima di guardarle in modo ravvicinato, sono firmate dal solo Tasca, e le idee portanti (per esempio, quelle che riguardano «il metodo», ovvero «l'azione pratica» da utilizzare per raggiungere un fine) sono di Tasca<sup>13</sup>.

Tuttavia, come già si è detto, se mi dilungo nel considerarle è perché sembra trasparire fra le righe la partecipazione di Gramsci alla loro stesura.

L'incipit di queste "Note" ha qualcosa di erudito (come altri interventi di Tasca già presi in considerazione), e quindi non sarà stato accessibile alla totalità degli iscritti alla FIGS; sembra rivolgersi soltanto a quelli di un certo livello di cultura:

Poiché mi pareva che la discussione sulla cultura, che ha preso tant'aire<sup>14</sup> sul nostro giornale, non avesse aggiunto nulla né pro né contro a ciò che fu detto a Bologna, avrei continuato a lasciare ch'essa si svolgesse *inter comites*. (Tasca 1912b)

<sup>11</sup> Bordiga, conclude Salvemini, pur negando l'utilità dello studio dei problemi del socialismo ama studiarli perché «sicuro di arrivare sempre alla conclusione che è tutto tempo perduto». Salvemini, intanto, intende aspettare «con fiducia il momento in cui «il rivoluzionarismo» di Bordiga sarà «disgregato e demolito sotto gli urti di una crescente coltura» che non diminuirà «in nulla il fervore di quella fede che è la sola che meriti di rimanere in piedi sempre» (Salvemini 1912).

<sup>12</sup> Si tratta della prima prova di Geografia, superato con un voto di 30/30 (d'Orsi 2024, 102).

<sup>13</sup> Si veda in merito la sua lettera a Gramsci dell'ottobre 1913 (*EI*, 146-48).

<sup>14</sup> Nella ristampa in volume del 1971 si legge «arie», mentre aire denota slancio, abbrivo.

Però, il tono dello scritto diventa, e subito, molto più combattivo e alla portata di tutti:

Noto che ad un tratto noi accademici, noi dottrinari, noi briganti appostati sulla strada per ammazzare col trombone della cultura la casta ancella del sentimento, siamo diventati dei giovani socialisti che ragionano coll'Aqua di Colonia sotto il naso. (Tasca 1912b)

Infatti, si vede molto chiaramente nelle "Note d'un 'culturista'", particolarmente nella prima parte dell'intervento, a sostegno di quanto afferma Martinnelli, delle battute «caustiche» che non sono da Tasca. Fa pensare piuttosto, a quello «spirito di corrosione» tipico, a detta del medesimo Tasca, del giovane Gramsci, il quale, un anno più in là trovava ancora insopportabili «le angustie della vita del Partito» (EI, 144).

A differenza di precedenti discorsi di Tasca già presi in esame, queste "Note" non si esimono dal puntare il dito contro i dirigenti socialisti, ma non solo: gli «adulti» del PSI sono chiamati direttamente in causa. Sono responsabili, si legge, di un novero di «fattori storici della sfiducia» delle masse verso il partito. Le lotte interne delle tendenze («le angustie della vita del Partito» di cui si è detto), si afferma, «ha[nno] recato danno al partito [...] perché la discussione fu troppo astratta»; nelle città il parlamentarismo «per soddisfare alle brama-zze» di alcuni «gruppetti elettorali» si è perso molto di serietà e di moralità». Nelle campagne particolarmente notevole è il problema del

«politicismismo» una tradizione che ci ha regalato il deputato «liberale» sollecitator di favori. Persiste la fiducia, non nel parlamento, ma nel deputato, non foss'altro che per trovare un impiego al buon figliolo che non vuol incallirsi le mani colla vanga. (Tasca 1912b)

La sfiducia, non c'è dubbio, c'è; e «si rimedia alla sfiducia» non «con iniezioni di morfina ciarlatoria, ma con un'opera seria di cultura» (Tasca 1912b).

E non solo: non si allude, com'è da Tasca, vagamente a Bordiga. Qui l'ingegnere napoletano è preso di petto.

noi assistiamo al doloroso spettacolo che le classi che hanno conquistato un relativo benessere economico finiscono per dimenticarsi donde sono partite. [...] Queste classi che hanno avuto una «cresciuta» improvvisa, non solo spesso assorbono coi loro infiniti interessucoli troppa parte dell'azione del partito, ma anche non si curano più di ciò che non li riguarda da vicino, di ciò che non sia (altro che naturale sentimento di solidarietà, amico Bordiga!) interesse di categoria. (Tasca 1912b)

Di lì si passa a criticare senza mezzi termini l'«imminentismo» dei «rivoluzionari» facenti capo a Bordiga – secondo il quale è «l'officina che dà all'operaio la coscienza di classe» e quindi che è sufficiente acuire il conflitto fra padronato e maestranze. Così, si afferma in queste "Note", i «rivoluzionari» fanno vedere la loro «idea assai vaga e molto "a prioristica" della psicologia dell'operaio» nonché la loro «ignoranza incredibile dell'anima operaia» che a sua volta li porta a credere «fatale» la rivoluzione e, di conseguenza, credere di poter costruire «sulla sabbia» (Tasca 1912b).

L'operaio non è semplicemente l'«“uomo produttore”» dei rivoluzionari; è invece «l'“uomo” nella significazione piena della parola» (Tasca 1912b). La psicologia del lavoratore non comprende nessuna «solidarietà istintiva». Anzi, «è purtroppo vero che l'uomo è un animale che si accontenta assai presto, quando non sente più il pungolo della miseria, perché c'è il pericolo gravissimo che cessato il pungolo... cessi il sentimento» (Tasca 1912b).

Migliorare le condizioni di alcune classi di lavoratori è opera di giustizia. Però «il male si è che questa “giustizia” è fatta solo per alcune classi privilegiate, talvolta anche a detrimento dei meno fortunati rimasti indietro» (Tasca 1912b)<sup>15</sup>. Dunque, invece di «accontentarci che sorga un “sentimento della solidarietà”», bisogna «insegnare come questo sentimento della solidarietà possa esplicitarsi» (1912c), perché «la cultura integra non distrugge il sentimento. Se ciò avvenisse è perché la fede socialista era nel transfuga un alunché d'appiccicaticcio, e che egli dicendosi socialista aveva ingannato, prima che gli altri, se stesso» (Tasca 1912c).

Insomma, per Bordiga la formazione dell'individuo è «ambientale» quindi «sentimentale», laddove in queste “Note” si punta sull'elevamento intellettuale e morale di chi studia.

Al contempo occorre sottolineare come, a prescindere dalle divergenze, entrambi – Bordiga e Tasca – limitano i loro rispettivi orizzonti alla preparazione di nuovi quadri. Bordiga sostiene la necessità di formare un'avanguardia rivoluzionaria di individui disposti a dedicarsi interamente al movimento<sup>16</sup>. Tasca, dal canto suo, propone un «mandarinato»; come abbiamo avuto modo di vedere, di «pochi degni» dediti ad «evangelizzare».

Nel decennio a venire Gramsci prende le distanze dai due, e demarca la propria posizione<sup>17</sup>. Nel 1916, colpisce a manca contro il naturalismo di Bordiga: dopo aver ammesso che «l'organizzazione economica è un fatto naturale, per-

<sup>15</sup> Oltre alle categorie più tutelate, Gramsci, pochi anni dopo (sempre se è lecito servirci del senno di poi), parlerà con un collaboratore de *Il Grido del popolo*, di «tipi [...] spuntati da quando l'industria si era sviluppata e una nuova piccola borghesia di tecnici e impiegati di fabbrica era sorta» (Amoretti 1938, 74).

<sup>16</sup> Cfr. Durante (2009, 576), secondo cui «il progressivo superamento dell'influenza leninista si dispiega in G[ramsci] pienamente nella nozione di volontà collettiva nazionale-popolare intesa come necessità di irruzione simultanea delle diverse componenti della società, urbana e contadina, nella vita politica, e si dispiega anche in certe formulazioni non dogmatiche del concetto di 'spirito statale', visto come legame fra le generazioni, come solidarietà con gli uomini vecchissimi e con i bambini» (cfr. Q13 §1, 1560 e Q15 §4, 1754).

<sup>17</sup> Nei quaderni carcerari Gramsci considererà il «punto di vista» di Bordiga «primitivo», ossia paleo-marxista, e «opportunisto» quello di Tasca. Si veda Q9 (del 1932, *Miscellanea e Note sul Risorgimento italiano*) §26, 1112: «Passato e presente. Economismo, sindacalismo, svalutazione di ogni movimento culturale ecc.» Ricordare polemica, prima del 1914, tra Tasca e Amadeo, con riflesso nell'“Unità” di Firenze. Si dice spesso che l'estremismo “economista” era giustificato dall'opportunismo culturalista (e ciò si dice per tutta l'area di conflitto), ma non si potrebbe anche dire il viceversa, che l'opportunismo culturalista era giustificato dall'estremismo economicistico? In realtà né l'uno né l'altro erano “giustificabili” e sono mai da giustificare. Saranno da “spiegare” realisticamente come i due aspetti della stessa immaturità e dello stesso primitivismo».

ché si nasce proletari», controbatte «il socialismo è un atto della volontà», acquisizione di una «di una vera coscienza di classe» (SI, 463). Qualche anno più in là, il Gramsci «ordinovista» colpisce a destra, contro l'attendismo di Tasca.

Insomma, a prescindere dal legame di amicizia fra Gramsci a Tasca, la formazione crociana che Gramsci va acquisendo all'Università di Torino permette di capire perché il giovane sardo propende per la posizione 'culturista' di Tasca. Il «sentimento rivoluzionario» alla base delle proposte di Bordiga è in fondo una forma di fideismo, una fiducia naturalistica in una conoscenza anteriore e superiore alla ragione, ben lontano dalla fede non metafisica del Croce<sup>18</sup>. Il richiamo all'«entusiasmo» degli operai palesa la mancata conoscenza da parte di Bordiga della psicologia dei lavoratori, lacuna che gli impedirà di prevedere defezioni e ritiri dalla politica catalizzate da imprevisti eventi negativi. Insomma, Bordiga svaluta la cultura e rivendica la validità del «metodo positivo», ossia del 'socialismo positivistico-scientifico', con tutto quanto comporta di marxismo ortodosso e dogmatico e dell'ineluttabilità della caduta del capitalismo per le proprie contraddizioni sociali.

#### *Nosce te ipsum*

Nel 1916, in *Socialismo e cultura* (SI, 128-33) Gramsci ritorna alla «polemica tra il Bordiga di Napoli e il nostro Tasca» (SI, 128) per trarre «i limiti e i principi sui quali deve fondarsi una giusta comprensione del concetto di coltura anche in rapporto al socialismo» (EI, 128). Egli accosta una citazione di Novalis («Il supremo problema della coltura è di impadronirsi del proprio io trascendentale, di essere nello stesso tempo l'io del proprio io») e «l'interpretazione politica» da parte del Vico «del famoso detto di Solone, che poi Socrate fece suo quanto alla filosofia: 'Conosci te stesso'» per ammonire i lavoratori «a riflettere su sé stessi per riconoscersi» geneticamente uguale ai nobili e i ricchi e, «e per conseguenza a pretendere di essere con quelli uguagliati in civil diritto» (SI, 128). Successivamente, dopo aver lanciata una frecciata al 'nozionismo' impartito dall'Università popolare –

Bisogna disabituarsi e smettere di concepire la coltura come sapere enciclopedico, in cui l'uomo non è visto se non sotto forma di recipiente da empire e stivare di dati empirici, di fatti bruti e sconnessi che egli poi dovrà casellare nel suo cervello come nelle colonne di un dizionario per poter poi in ogni occasione rispondere ai vari stimoli del mondo esterno. (SI, 128)

– fornisce la propria definizione di cultura:

La coltura è [...] organizzazione, disciplina del proprio io interiore, è presa di possesso della propria personalità, è conquista di coscienza superiore, per la quale si riesce a comprendere il proprio valore storico, la propria funzione nella vita, i propri diritti e i propri doveri. (SI, 128)

<sup>18</sup> Codesto fideismo è tutt'uno con un settarismo che rifuggiva dalle alleanze. Per Piero Gobetti, Bordiga «riduceva sempre più la politica al chiuso dogmatismo della teoria [...] producendo soltanto la patologia dell'irrequietezza» (Gobetti 1964, 108).

Ne consegue che chi vuol essere colto non può sperare nell'«evoluzione spontanea, per azioni e reazioni indipendenti dalla propria volontà, come avviene nella natura vegetale e animale [...], per legge fatale delle cose». «L'uomo», precisa,

è soprattutto spirito, cioè creazione storica, e non natura. Non si spiegherebbe altrimenti il perché essendo sempre esistiti sfruttati e sfruttatori, creatori di ricchezza e consumatori egoistici di essa, non si sia ancora realizzato il socialismo. (SI, 129)

Infatti, «ogni rivoluzione è stata preceduta da un intenso lavoro di critica, di penetrazione culturale, di permeazione di idee» (SI, 129);

e critica vuol dire cultura, e non già evoluzione spontanea e naturalistica. Critica vuol dire appunto quella coscienza dell'io che Novalis dava come fine alla coltura. Io che si oppone agli altri, che si differenzia e essendosi crea una mèta, giudica i fatti e gli avvenimenti oltre che in sé e per sé anche come valori di propulsione o di repulsione. Conoscere se stessi vuol dire essere se stessi, vuol dire essere padroni di se stessi, distinguersi, uscire fuori dal caos, essere un elemento di ordine, ma del proprio ordine e della propria disciplina ad un ideale. E non si può ottenere ciò se non si conoscono anche gli altri, la loro storia, il susseguirsi degli sforzi che essi hanno fatto per essere ciò che sono, per creare la civiltà che hanno creato e alla quale noi vogliamo sostituire la nostra. Vuol dire avere nozioni di cosa è la natura e le sue leggi per conoscere le leggi che governano lo spirito. E tutto imparare senza perdere di vista lo scopo ultimo che è di meglio conoscere se stessi attraverso gli altri e gli altri attraverso se stessi. (SI, 129)

## Una commemorazione di Renato Serra

La ricerca del giovane Gramsci intorno ad una definizione del termine ‘fede socialista’ va di pari passo con la sua ricerca del modo adatto di utilizzarla come pietra angolare (se mi è permesso prendere in prestito la sua descrizione della Riforma luterana) di «un grande movimento di rinnovamento morale e intellettuale» (*Ldc*, 522). La fede – laica, non metafisica – di Gramsci, come avremo modo di constatare, è cognitiva, razionale, intersoggettiva. Anzi, il concetto di fede come Gramsci l’intende, bisogna precisare ancora, è mondano, storicistico (vale a dire ‘socialista’), radicato nel bene comune e orientato alla giustizia sociale.

Pertanto, mi concentro ora su una lettura importante sia per la formazione intellettuale del giovane sia per il suo magistero, “Esame di coscienza di un letterato” di Renato Serra, perché è un elemento importante nel processo attraverso il quale Gramsci elabora i concetti di ‘fede socialista’ e di ‘studio disinteressato’.

### Esame di coscienza di un letterato

Lo «studio disinteressato» – che, come vedremo, è utilizzato dallo storico pugliese Gaetano Salvemini nel brano ripubblicato da Gramsci nel 1917 ne *La città futura* – è termine chiave per comprendere l’insegnamento di Gramsci. Se ne servirà per descrivere lo scopo del Club di vita morale scrivendo nel marzo 1918 a Giuseppe Lombardo-Radice e l’utilizzerà anche per delineare alla cognata i suoi progetti di ricerca ‘carcerari’ nella sua lettera «für ewig» del 19 mar-

Joseph Francese, Michigan State University, United States, francese@msu.edu, 0000-0001-7328-5332

Referee List (DOI 10.36253/fup\_referee\_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup\_best\_practice)

Joseph Francese, *Una commemorazione di Renato Serra*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0925-0.07, in Joseph Francese, *Antonio Gramsci. Vita morale e fede socialista*, pp. 53-57, 2026, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0925-0, DOI 10.36253/979-12-215-0925-0

Book References DOI 10.36253/979-12-215-0925-0.references

zo 1927 (*Ldc*, 74-78). Intorno a questo concetto e alla necessità di contrastare l'«indifferenza» ruota uno scritto di Gramsci del 15 novembre 1915<sup>1</sup>, *La luce che s'è spenta* (*S1*, 27-30), la sua commemorazione di Renato Serra.

Quando esce “Esame di coscienza di un letterato” di Serra (su *La Voce* del 30 aprile 1915), le ostilità in Europa sono in corso da otto mesi. Gramsci ha ventiquattro anni; sta per dare il suo ultimo esame universitario. Suo fratello Mario è già sotto le armi; Gennaro e Carlo aspettano la chiamata (Fiori 1977, 117). Serra muore su Monte Podgora il 20 luglio 1915, due mesi dopo l'entrata in guerra dell'Italia.

In “Esame di coscienza” si prende di mira l'indifferenza, tema che sottenderà, nel 1917, *La città futura* (*S2*, 80; *S2*, 93-94). A parere di Serra, non vive chi non fa una scelta di campo e parteggia. Per questo, prima di prendere in considerazione la commemorazione da parte di Gramsci dello scrittore cesenate, occorre guardare lo scritto del Serra da vicino, perché, come sostiene Raimondi, Serra pone i suoi lettori «dinanzi a un testo che parla del destino e di una scelta totale» (Raimondi 2014, 10); che «viene a coincidere con il momento supremo del vivere e del morire» (Raimondi 2014, 11). Insomma, “Esame di coscienza” è anche – ed è ciò che più conta – un invito a chi lo legge a fare altrettanto.

Serra è preda di un torpore, di un ‘astratto furore’. A suo parere la vita andrà avanti a prescindere – anzi, a dispetto – dalla guerra, che a suo sentire «[n]on cambia nulla, assolutamente, nel mondo» (Serra 1915, 91). «Non migliora, non redime, non cancella». Esiste, ma «per sé sola» [Serra 1915, 95]]. Non creerà nuovi «valori artistici», e nemmeno cambierà quelli esistenti; «non cambi[erà] nulla nell'universo morale» (Serra 1915, 97). Dopo «tutto tornerà press'a poco al suo posto» (Serra 1915, 99). «Ci saranno dei cambiamenti di tendenze politiche e di indirizzo morale»; però «non sarà cambiato lo spirito della nostra civiltà [...] non sarà toccata la sostanza dei popoli» (Serra 1915, 99).

Tuttavia, la guerra non tarderà ad arrivare anche per gli italiani e berrà «il sangue di tanta strage» (Serra 1915, 97). Sarà «una perdita cieca, un dolore» (Serra 1915, 102).

Pertanto, la guerra solleva una questione «essenziale e sostanziale nella nostra storia» (Serra 1915, 100): obbliga a fare dei sacrifici e ad accettare i propri doveri (Serra 1915, 102); e chi sceglie, nel sacrificio, nel dovere e nella partecipazione trova la libertà. Per Serra è questo «quello che importa» (Serra 1915, 106).

Quel torpore, una tensione interna, catalizza un'epifania che gli fa capire che quell'‘astratto furore’ è tutt'uno con il suo medesimo essere:

Adesso ho capito. Ho potuto distruggere nella mia mente tutte le ragioni, i motivi intellettuali e universali, tutto quello che si può discutere, dedurre, concludere; ma non ho distrutto quello che era nella mia carne mortale, che è più elementare e irriducibile, la forza che mi stringe il cuore. È la passione. (Serra 1915, 107)

<sup>1</sup> Si veda, oltre *La città futura* e *Gli indifferenti* (*S2*, 80-83; 93-94), *L'indifferenza* (*S1*, 603-604).

Ora che è giunto a capire l'importanza fondamentale della passione partigiana. A prescindere dalla parte scelta, può dire di aver ritrovato

il contatto col mondo e con gli altri uomini, che mi stanno dietro, che possono venire con me. [...] Non ho altro più da pensare. Questo basta alla mia angoscia; questo che non è un sogno o un'illusione, ma un bisogno, un movimento, un fatto, il più semplice del mondo. Mi assorbe tutto nella sua semplicità. (Serra 1915, 108)<sup>2</sup>

Insomma, ciò che conta è l'interessamento, il coinvolgimento di «gente legata alla stessa sorte, che s'incontra e si riconosce. Tutte le parole sono buone, quando il senso di tutte è uno solo: siamo insieme, aspettando oggi, come saremo nell'andare, domani» (Serra 1915, 110).

La luce che s'è spenta

La commemorazione di Serra da parte di Gramsci potrebbe sembrare, ad una prima lettura, un'ode allo studio per lo studio, all'erudizione fine a sé stessa, al disimpegno. Però, letto con attenzione codesto intervento lascia sottintendere molto di più. È un'evocazione, come afferma Gramsci nel 1916 criticando l'Università popolare, della «parte più vitale dello studio» – lo studio disinteressato, per intenderci – di quello «spirito ricreativo» che fonde dei dati sconnessi, le «nozioni», «in una fiamma ardente di nuova vita individuale» (S1, 895).

*La luce che s'è spenta* è anche precursore del suo superamento di Croce. Detto diversamente, laddove per Croce lo «studio disinteressato» è il rafforzamento della «virtù contemplativa e riflessiva, per la quale è necessario il distacco e una qualche distanza dall'oggetto della contemplazione e meditazione» e dagli «interessi pratici e [...] le lotte quotidiane» (Croce 1993, 111), per Gramsci lo studio «disinteressato» è anche e soprattutto «un atto di liberazione» (S1, 805), un'affermazione della propria individualità. Per dirla con d'Orsi, ciò che Gramsci aveva avuto modo di imparare all'università gli dà adito ad un'altra scuola, quella «della vita», una scuola di eticità e di pensiero che pone l'enfasi sull'«importanza di sforzarsi incessantemente di liberarsi, impegno a sua volta «produttivo di infinite altre liberazioni» (d'Orsi 1999, 75).

Infatti, ciò che distingue i socialisti «dagli altri uomini», scrive Gramsci nell'agosto del 1917, è il loro «concepi[re] la vita come sempre rivoluzionaria». Perciò non hanno nessuna intenzione di «dichiar[are] definitivo un nostro mondo realizzato». Piuttosto, lasciano «sempre aperta la via verso il meglio; verso

<sup>2</sup> Righi ci ricorda come la stessa adesione di Gramsci «al socialismo era insieme intellettuale e sentimentale» (Righi 2022, 35) e a riprova rimanda ad un corsivo scritto all'indomani della disfatta di Caporetto, *Il senso della guerra*, in cui scrive di una «passione [...] che ci fa non semplici cervelli astratti, combattenti per un ideale astratto, ma uomini vivi, immersi nell'ambiente attuale, palpitante con la vita del mondo» (S2, 573). All'epoca tutti e tre i fratelli di Gramsci, si ricorderà chi legge, si trovavano al fronte e la loro madre, come Gramsci scrive a Tatiana, «vive[va] in condizioni di spavento permanente» (Ldc, 80).

armonie superiori» (S2, 411). Insomma, il socialismo per Gramsci è tutt'altro che un'utopia dai traguardi prestabiliti; è un progetto sociale che va perfezionandosi sempre di più nel tempo<sup>3</sup>.

Per tornare a *La luce che s'è spenta*, l'incipit riporta in forma impersonale un episodio autobiografico indelebile<sup>4</sup> della propria infanzia:

Ricordo un povero ragazzo che non aveva potuto frequentare i dotti banchi delle scuole del suo paese per la salute malferma, e si era da se stesso preparato per l'esame, ahimè quanto modesto, di proscioglimento. Ma quando sparuto si presentò al maestro, al rappresentante della scienza ufficiale, per consegnargli la domanda vergata, per far colpo, nella più bella calligrafia, questi, guardandolo attraverso i suoi scientifici occhiali, domandò arcigno: «Sì, va bene, ma credi che sia così facile l'esame? Conosci per esempio gli 84 articoli dello Statuto? E il povero ragazzo, schiacciato da quella domanda, si mise a tremare, piangendo sconsolatamente ritornò a casa e per allora non volle dar l'esame. (S1, 27)

Il «rappresentante della scienza ufficiale» – il maestro elementare di Sorgono, non ci sarebbe bisogno di dirlo – con questa sua domanda sugli 84 articoli dello Statuto, «ammazza il sentimento» al piccolo scolaro; gli «strangola lo slancio della fede» nello studio ed anche la speranza per l'avvenire<sup>5</sup>. Gramsci giustappone questo maestro – per cui la scienza è «pan degli angeli», fuori dalla portata dei più – al pane «dei miseri mortali» distribuito da Serra e da Francesco De Sanctis, i quali non chiedono a chi «ha la buona volontà» (S1, 27) di imparare a memoria un accumulo di nozioni, ossia di essere capace di recitare – senza approfondirne il significato e le ramificazioni – di ogni articolo dello Statuto.

Serra impartisce una «lezione d'umanità [e] in ciò egli ha veramente continuato Francesco De Sanctis, il più grande critico che l'Europa abbia mai avuto» (S1, 27). I due, veri maestri «come intendevano i Greci, cioè mistagoghi», a parere di Gramsci, prendono per mano i loro lettori, e li «inizia[no] ai miste-

<sup>3</sup> La visione di Gramsci di una utopia è descrittiva, e non prescrittiva. Come scrive ne *L'orologio* (del 13 agosto 1917), «Non saremo mai conservatori, neanche in regime di socialismo» (S2, 411) perché, come afferma ne *La lingua unica e l'esperanto* (del febbraio 1918), «Non c'è nella storia, nella vita sociale, niente di fisso, d'irrigidito, di definitivo. E non ci sarà mai. Nuove verità accrescono il patrimonio della sapienza, nuovi bisogni, sempre superiori, vengono suscitati dalle condizioni nuove di vita, nuove curiosità intellettuali e morali pungono lo spirito e lo obbligano a rinnovarsi, a migliorarsi [...]» (S3, 162).

<sup>4</sup> Tanto incancellabile che sarà evocato da Gramsci in una sua nota lettera a Tatiana del 2 gennaio 1928 (*Ldc*, 197-98).

<sup>5</sup> Un altro esempio dell'«autorità messa a servizio dell'ignoranza sicura di se stessa» ricordato nelle lettere carcerarie, meno aspro di questo maestro di scuola elementare, è il professore di Storia naturale del ginnasio di Santu Lussurgiu, il quale fece arrabbiare l'adolescente Gramsci dandogli «torto quando invece sa[peva] di avere ragione o addirittura preso in giro come superstizioso» chiedendo all'insegnante delle informazioni su un rettile endemico alla Sardegna di cui il pedagogo non sapeva l'esistenza (*Ldc*, 474).

ri» della cultura, tutto sommato «vane costruzioni di letterati» (SI, 28)<sup>6</sup>. Quei lettori, anche se bisognosi di lezioni preparatorie e privi degli «scientifici occhiali» dell'altezzoso maestro elementare (occhiali che rifrangono la luce in «vibrazione di ioni ed elettroni»), vengono trasformati da Serra e De Sanctis in «collaboratori» a pieno titolo, capaci di vedere «la luce come colore» (SI, 27-28). «Collaboratori» perché, come farà capire in una lettera al pedagogista Lombardo-Radice del marzo 1918 (EI, 176-78) che avremo modo di prendere in considerazione, discenti formati per diventare maestri di futuri maestri, i quali lottano per il «diritto di vivere» di una cultura che non sia indifferente, «frigidamente estetica», dai «saldi convincimenti morali e politici» (Q4 §5 425-26).

<sup>6</sup> Come scrive Gramsci in "Cadaveri e idioti" (del gennaio 1917): «Intellettuali, sì, quando intellettuale vuol dire intelligente, e non tiranno per grazia del titolo di studi; seguire gli intellettuali, sì, quando seguirli vuol dire ritrovar in loro meglio chiariti, più logicamente costruiti quei concetti e quei veri che ognuno sente in sé ancora indistinti. Ma non si vuol sacrificare l'intelligenza all'intelletto, la indipendenza e la libertà propria all'intelletto degli altri» (S2, 42).



PARTE II

1917



*La città futura*

In seguito al Congresso della gioventù socialista piemontese del luglio 1916, attivo in cui, secondo Viglongo, Battista Santhià avanza una richiesta per un giornale per i giovani, il comitato regionale affida a Viglongo «l'incarico di curare tale pubblicazione». Successivamente, su proposta di Gramsci, «in luogo di ricorrere alla solita collaborazione eterogenea», Viglongo decide di incaricare il solo Gramsci della compilazione di un numero unico, affinché la pubblicazione riesca «omogenea e coerente al programma formativo propostosi»<sup>1</sup>. A parere di Viglongo, è famosa anche come indice della [sua] formazione giovanile» (Viglongo 1974, 34).

Infatti, nel febbraio 1917 Gramsci redige da solo *La città futura*. A sentire di Viglongo, questo numero unico è la «prima opera organica di Antonio Gramsci»; «rappresenta un meditato esempio di come si debbano interessare

<sup>1</sup> La proposta di Gramsci a Viglongo di curare *La città futura* non venne fuori così spontaneamente quanto Viglongo potrebbe far credere. Secondo una lettera aperta di Gramsci a *L'Avanguardia*, «Concludendo una discussione utile» (S2, 209-10), nel marzo 1917 «[a] Torino era già stata ventilata e discussa la proposta di pubblicare una rassegna di pensiero e di vita socialista». Questa rassegna «non sarebbe stata organo di alcuna organizzazione». Ma i tempi non erano propizi, e i collaboratori hanno permesso che il «“numero unico” [...] ne prendesse il titolo» (S2, 209). Nel 1921 Gramsci noterà come la «rassegna di cultura socialista» *L'Ordine Nuovo* «avrebbe dovuto chiamarsi *La città futura*» (S2, 82-83 n. 2), titolo già utilizzato dalla rivista del febbraio 1917.

i giovani ad approfondire i problemi della coscienza individuale e della responsabilità sociale» (Viglongo 1967, 36).

Infatti, *La città futura* è un testo unitario e coeso. Non è una raccolta di articoli vagamente correlati ma un discorso strutturato, per così dire in cinque atti, con prologo, azione ascendente, culmine, azione discendente e dénouement. Inoltre, e questo conta tanto quanto il contenuto, l'impostazione grafica è curatissima; gli articoli sono disposti in modo da mettere in massimo rilievo gli scritti dell'azione ascendente e del 'culmine', i brani scelti da opere di Gaetano Salvemini, Benedetto Croce, e Armando Carlini.

*La città futura* può dirsi 'strutturata' anche perché risponde in modo soddisfacente ai "cinque W interrogative" del giornalismo anglofono. Gramsci invita ed incita i giovani e meno giovani (*chi*) a percorrere la strada della rivoluzione socialista (*che cosa*). Lo scopo del foglio è di formarli intellettualmente e fa capire loro cosa è la cultura, secondo l'accezione di Salvemini (*come*), perché hanno bisogno di una siffatta preparazione per, fra l'altro, saper rispondere ai dileggi degli avversari e perseverare nella lotta<sup>2</sup>.

Lo scritto di Salvemini anticipa e prepara il 'culmine', le risposte ai 'perché' – ossia, i dubbi esistenziali – fornite da Croce e Carlini. Poi la narrazione discende, prima con delle note 'a margine' ("Margini"), per concludere con il dénouement, un appello ad iscriversi a "Il movimento giovanile socialista".

Gramsci, anticipando su *Il Grido del popolo* dell'11 febbraio l'uscita imminente del «numero unico», fa sapere che in esso «saranno discussi alcuni importanti problemi della propaganda e della vita socialista» nonché la «solidarietà e disciplina politica» (S2, 80). La rivista verrà incontro altresì all'esigenza di «ingrossare e serrare» le file della FIGS: organizzazione dal fine «educativo e formativo» e preparatoria «alla vita più intensa e piena di responsabilità del partito» (S2, 80).

In fondo, ed è ciò che più conta, nelle sue intenzioni *La città futura* «vorrebbe essere un invito e un incitamento» (S2, 114) indirizzato a quei

giovani che pensosi del compito che la vita impone a ciascuno, si preoccupano di armarsi adeguatamente per risolverlo nel modo che più si confà alle loro intime convinzioni, si preoccupano di crearsi quell'ambiente in cui la loro energia, la loro intelligenza, la loro attività trovino il massimo svolgimento, la più perfetta e fruttuosa affermazione. (S2, 80)

Scrivo «nelle sue intenzioni» perché qui si nota l'attrito fra Gramsci e la redazione dell'*Avanti!* la quale, ristampando l'annuncio ne modifica l'incipit<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> «Quando» (ovviamente): 'ora e nel futuro', così come «dove»: 'qui a Torino e in tutta l'Italia'.

<sup>3</sup> Per chiarire, la redazione dell'*Avanti!*, pubblicando questo medesimo testo gramsciano il giorno dopo, accantona la caratterizzazione da parte di Gramsci della FIGS come organizzazione dalla fine specialmente «educativo e formativo»; per condizionarne l'eventuale lettura si cambia preventivamente l'incipit. La battuta di apertura, «Un invito e un incitamento», viene mutata in «La Federazione si preoccupa di allargare per quanto è possibile il campo della sua attività, di propagare in un sempre maggior numero di giovani le verità della

A Gramsci infatti, a pubblicazione avvenuta, tocca rispondere alle critiche nonché all'obiezione 'territoriale' sollevate in una 'lettera aperta' inviatagli tramite *l'Avanguardia* dal responsabile dell'organo della FIGS. In riscontro Gramsci ribadisce come nelle sue intenzioni «la rassegna» da lui compilata era «formativa e non informativa». Ovvero, è,

rivolta ai giovani di 18 anni e ai giovani di 80, per così dire, cioè a tutti quei socialisti che sentono la mancanza di un foglio di discussione e di critica rivoluzionaria che possa raccogliere intorno a sé le energie fattive e intelligenti che pure esistono anche e specialmente in Italia. (S2, 209)<sup>4</sup>

Voleva coinvolgere in particolar modo i

giovanetti che frequentano le scuole serali. Per questo anche il foglio è un po' «alto» [...]: bisognava, ancora ai fini della propaganda, dimostrare a questi giovanetti, i quali se vanno, con sacrificio, alle scuole serali vuol dire hanno amore per il sapere, che nel movimento giovanile socialista c'era il mezzo anche di elevare il piano della propria preparazione culturale. (S2, 209)

Moto propulsore dell'iniziativa è l'idea che 'la miglior difesa è un buon attacco':

Torino socialista – spiega, rispondendo il 1° aprile 1917 con una propria lettera aperta su *l'Avanguardia* – viene continuamente dileggiata dagli avversari come la città del «socialismo analfabeta». Prendendo contatto con dei giovani che ancora non ci conoscevano, abbiamo voluto dimostrare, col fatto concreto di un foglio scritto e curato dai nostri, come questo dileggio fosse meschina arma polemica di avversari imbecilli. (S2, 209)

fede socialista. Ha fatto redigere questo numero appunto per poter dimostrare come la sua attività non abbia per il fatto della guerra perduti [sic] alcunché dell'ardore di due anni fa" (S2, 80 n. 1). Non è dato sapere se Gramsci ha avuto avvisaglia di questa intromissione degli editori del quotidiano. Comunque sia, nell'ultimo articolo de *La città futura* – un pezzo in grassetto intitolato "Abbiamo messo a questo foglio un titolo" (S2, 114) – scrive di un periodico programmato con degli amici prima della guerra, ma non realizzato: «Avrebbe dovuto essere slancio e riflessione, incitamento all'azione e al pensiero. [...] Ma l'intento non è stato dimesso. [...] E la rivista sarà. Questo numero unico non è certamente un saggio. Esso è un invito ed un incitamento» (cfr. S2, 81-82 n. 2).

<sup>4</sup> Questa lettera viene in riscontro ad una «lettera aperta» del direttore de *l'Avanguardia*, il quale, prima di criticare il carattere elitario del numero unico, aveva affermato che «ogni articolo di 'Città futura' avrebbe trovato il suo posto adatto nella rubrica di cultura dell'*Avanguardia*», un giornale capace di «accontentare tutti» perché soddisfa una larga gamma di interessi. Fa anche notare come «Alle iniziative locali si era dichiarato contrario anche il Comitato centrale della Federazione giovanile socialista nella riunione del 22 marzo 1917» (si veda Cilla 1917). Questa accusa è respinta da una nota firmata «Il Comitato regionale della Federaz. Giov. piemontese» attribuita a Gramsci: «A Torino era già stata ventilata e discussa la proposta di pubblicare una rassegna di pensiero e di vita socialista. La rassegna non sarebbe stata organo di alcuna organizzazione» e quindi «lo... Statuto non può essere invocato contro di noi, che non abbiamo affatto l'intenzione di suscitare una sommossa contro la disciplina e contro la saldezza e le fortune dell'*Avanguardia*» (S2, 209).

Difatti, tutti gli articoli de *La città futura* sono volti a fornire ai lettori delle risposte adeguate alle obiezioni e alle osservazioni – i «dileggi», per dirla con Gramsci – degli avversari dei socialisti, trattando da diverse angolature gli stessi argomenti, la libertà e la ricchezza personale; l'indifferenza e l'impegno; la suditanza e la cittadinanza; la libertà e l'(auto)disciplina, fino ad affrontare, con Croce e Carlini, le grandi questioni esistenziali<sup>5</sup>.

Prima di considerare il contenuto della rivista è opportuno dare uno sguardo all'impostazione grafica, cominciando con gli articoli di apertura, il 'prologo'. "Tre principii, tre ordini" pone le basi per ciò che deve seguire, quell'ordine nuovo socialista da sostituire al vecchio; "Indifferenti" tratta della tara umana che ritarda l'avvento del nuovo. In seconda pagina, ben visibile in alto e al centro, l'azione ascendente: uno stralcio da un libro di Salvemini, *Che cos'è la cultura* e, come *pendants*, due scritti affini: "Disciplina e libertà" e "Disciplina".

Questo discorso organico di Gramsci raggiunge il suo 'culmine' sulla terza pagina, dominata graficamente dagli interventi filosofici di Benedetto Croce ("Religione e serenità") e Armando Carlini ("Che cos'è la Vita?"), raggruppati insieme sotto una breve introduzione di Gramsci, "Due inviti alla meditazione". Dopodiché, la parabola testuale comincia a discendere, con "Margini" (una piccola raccolta di pensieri occasionali, anch'essi buoni a rintuzzare i «dileggi degli avversari», un seguito agli interventi di Croce e Carlini). La narrazione si conclude poi sulla quarta pagina, con "Modello e realtà" e "Il movimento giovanile socialista".

## Il 'prologo'

In "Tre principii, tre ordini" (S2, 84-92) Gramsci contrappone ai tre vecchi ordini – «Partiti dell'ordine, uomini dell'ordine, ordine pubblico» – che informano il senso comune (cioè, per dirla molto, spero non troppo, succintamente: un modo di pensare ed organizzare mentalmente la realtà al quale ci si assuefà

<sup>5</sup> L'importanza di insegnare a sapere rispondere agli avversari risuona nei quaderni: «Ogni sostenitore di un punto di vista contrastante al suo, in quanto è intellettualmente superiore, sa argomentare le sue ragioni meglio di lui, lo mette in sacco logicamente ecc.; dovrebbe perciò l'uomo del popolo mutare le sue convinzioni? Perché nell'immediata discussione non sa farsi valere? ma allora gli potrebbe capitare di dover mutare una volta al giorno, cioè ogni volta che incontra un avversario ideologico intellettualmente superiore. Su quali elementi si fonda dunque la sua filosofia? e specialmente la sua filosofia nella forma che per lui ha maggiore importanza di norma di condotta? L'elemento più importante è indubbiamente di carattere non razionale, di fede. Ma in chi e che cosa? Specialmente nel gruppo sociale al quale appartiene in quanto la pensa diffusamente come lui: l'uomo del popolo pensa che in tanti non si può sbagliare, così in tronco, come l'avversario argomentatore vorrebbe far credere; che egli stesso, è vero, non è capace di sostenere e svolgere le proprie ragioni come l'avversario le sue, ma che nel suo gruppo c'è chi questo saprebbe fare, certo anche meglio di quel determinato avversario ed egli ricorda infatti di aver sentito esporre diffusamente, coerentemente, in modo che egli ne è rimasto convinto, le ragioni della sua fede. Non ricorda le ragioni in concreto e non saprebbe ripeterle, ma sa che esistono perché le ha sentite esporre e ne è rimasto convinto. L'essere stato convinto una volta in modo folgorante è la ragione permanente del permanere della convinzione, anche se essa non si sa più argomentare» (Q11 §12, 1391).

a cominciare dalla nascita) uno nuovo: un mondo possibile, meglio organizzato e più vitale del vecchio. I fautori del vecchio, spiega, postulano un «dualismo»: «la dinamica della vita semoventesi» (ossia, «l'immobilità statica dell'inerzia»), della lenta evoluzione del conosciuto da una parte, e, dall'altra, l'ignoto. Rimanendo sulla via vecchia, sostengono, ci si mette al riparo della «lacerazione violenta» e del «caos» rivoluzionario; ci si avvicina al «modello utopistico» dello «stato etico», ovvero al «l'idea-limite», per dirla con Gramsci, del programma liberale: uno stato che idealmente sta al di sopra delle competizioni di classe, del vario intrecciarsi ed urtarsi degli aggruppamenti che ne sono la realtà economica e tradizionale» (S2, 85).

Per contrastare codesta retorica conservatrice, i socialisti «scientifici» si erano serviti di «profezie utopistiche», previsioni di «un assetto nel futuro [...] ben coordinato, ben liscio, [che] toglie[va] l'impressione del salto nel buio». Purtroppo, «Il difetto organico delle utopie – afferma – è tutto qui»: sono limitate, o meglio, minate alla base dalla mancanza di una propria 'idea-forza' (S2, 85) atta a preparare il terreno al nuovo ordine, il quale, una volta raggiunto, dovrà necessariamente continuare a 'superarsi', cioè ad indirizzarsi verso sempre nuovi traguardi.

Perciò, l'ordine nuovo socialista deve fondarsi «su un unico principio morale», cioè su una «morale attuata», codificata in «massime giuridiche» (S2, 84) tali da garantire la libertà, a sua volta l'unica garanzia a disposizione dell'individuo della «possibilità di attuazione integrale della propria personalità umana». Il «concretarsi di questa massima» farà cadere «tutti i privilegi costituiti» e farà sì che si realizzi il massimo della libertà col minimo della costrizione (S2, 87), costrizioni *de facto* alla libertà personale – anche se non sempre *de jure* – dovute in larga misura ai dislivelli inerenti nella società capitalista di istruzione e di ricchezza personale [S2, 88]<sup>6</sup>.

In Italia, afferma, a prescindere dai tre «vecchi ordini» poco fa menzionati, manca un vero ordine: «si vedono calpestate le leggi fondamentali dello stato»; domina l'arbitrio. Responsabili di questo stato di cose, oltre gli «uomini d'ordine», sono, in larga misura, gli «indifferenti», taciti esemplari della «cosiddetta legge del minimo sforzo, [...] la legge dei poltroni», del «non far niente», fonte cioè dell'inerzia politica e sociale (S2, 87) e bersagli dell'altro articolo a comparire in prima pagina del numero unico, «Indifferenti».

<sup>6</sup> Gramsci indaga ulteriormente il rapporto fra libertà e ricchezza in tre interventi dell'estate-autunno 1917. Ne «I logaritmi e la quadratura del cerchio» (del 1° giugno) spiega come, aumentando la ricchezza personale (cioè diminuendo lo sfruttamento classista), i proletari diventano più liberi, cioè, hanno più possibilità di scelta, e quindi di migliorare il proprio livello di vita (S2, 306-7). In «Rispondiamo a Crispolti» (del 19 giugno [S2, 337-39]) ricalca la medesima falsariga: «Neghiamo contro i conservatori, la necessità del privilegio economico per la produzione della ricchezza, come neghiamo contro i cattolici, la necessità della religione per la produzione del bene, della verità, della vita morale». Ne «Il privilegio dell'ignoranza» (13 ottobre [S2, 539-40]) mette in rapporto reciproco istruzione, libertà e meritocrazia. «Il problema di educazione dei proletari è un problema di libertà», ribadisce, e sostiene che poter scegliere fra il maggior numero possibile di individui chi eleggere a cariche pubbliche è «garanzia di libertà».

Il 'prologo' prosegue con "Indifferenti", articolo nel quale si riprendono dei fili disposti nell'articolo di apertura<sup>7</sup>. Gramsci trova positivo come un fatto negativo, la Guerra, «ha scosso come una ventata gli indifferenti, i giovani che fino a ieri si infischiano di tutto ciò che era solidarietà e disciplina politica» (S2, 87). Ora, sebbene questi «indifferenti» siano stati scossi dalla guerra, non se la sono sentita di impegnarsi politicamente e militare nel PSI. Invece,

alcuni piagnucolano pietosamente, altri bestemmiano oscenamente, ma nessuno o pochi si domandano: se avessi anch'io fatto il mio dovere, se avessi cercato di far valere la mia volontà, il mio consiglio, sarebbe successo ciò che è successo? (S2, 93)

Devono assumere la loro parte di responsabilità per quanto è accaduto perché

Ciò che avviene, non avviene tanto perché alcuni vogliono che avvenga, quanto perché la massa degli uomini abdica alla sua volontà, lascia fare, lascia aggruppare i nodi che poi solo la spada potrà tagliare, lascia promulgare le leggi che poi solo la rivolta farà abrogare, lascia salire al potere gli uomini che poi solo un ammutinamento potrà rovesciare. (S2, 93)

Ma ciò che conta – a prescindere dal fatto che a Gramsci «dà noia il loro piagnisteo di eterni innocenti» (S2, 94) – è il modo in cui si serve degli indifferenti come espediente retorico per distinguere fra la loro passiva accettazione e il loro fatalismo – da sudditi – da una parte e dall'altra la libertà goduta dai veri cittadini. L'indifferenza è «il peso morto della storia»; «è abulia, è parassitismo, è vigliaccheria, non è vita», dichiara. Invece, «chi vive – solamente – non può non essere cittadino» perché il cittadino per definizione deve «parteggiare» (S2, 93).

L'azione ascendente'

Sulla seconda pagina si inizia l'azione ascendente'; Gramsci comincia a potenziare la sua argomentazione. In "Disciplina e libertà", egli affina ulteriormente il contrasto tra sudditi e cittadini. I cittadini che parteggiano – associandosi, cioè, ad un movimento politico – assumono la propria parte della responsabilità degli avvenimenti preparati e poi intrapresi da una collettività, diventando al contempo «di questi avvenimenti stessi gli artefici diretti». In questo modo si rendono autonomi e liberi, disciplinandosi di propria spontanea volontà (S2, 95). Disciplinarsi, nell'accezione di Gramsci, vuol dire contribuire all'elaborazione della linea di un partito politico prendendo parte alle discussioni interne per poi accettarne il programma, integrando la propria spontaneità individuale in un quadro collettivo<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Con "Indifferenti" Gramsci segue lo schema già da lui tracciato il 26 agosto 1916 sull'*Avanti!* con "L'indifferenza" (SI, 603-4).

<sup>8</sup> A Turi, Gramsci darà dell'«ingenuo sentimentale» ad un altro recluso comunista che aveva «sempre creduto [...] che tra compagni si deve andare sempre d'accordo». Per Gramsci la fraterna solidarietà fra comunisti non era da confondersi con «una società di mutuo soccorso». Al contempo il Partito non era da considerarsi «un'accademia in cui ognuno si batte

Per chiarire ulteriormente questa idea, paragona l'appartenenza a un movimento di massa all'autonomia creativa e libertà personale di cui gode un calciatore che accetta liberamente le regole dello sport e la gerarchia implicite nella partecipazione ad un gioco di squadra. «Rendersi indipendenti e liberi» è tutt'uno con il disciplinarsi, come si è appena detto. Si contribuisce all'elaborazione collettiva di una strategia politica partecipando alla messa in pratica ciò che è stato deciso in modo collaborativo:

L'acqua è acqua pura e libera quando scorre fra le due rive di un ruscello o di un fiume, non quando è sparsa caoticamente sul suolo, o rarefatta si libra nell'atmosfera. Chi non segue una disciplina politica è appunto materia allo stato gassoso, o materia bruttata da elementi estranei: pertanto inutile e dannosa. La disciplina politica fa precipitare queste lordure, e dà allo spirito il suo metallo migliore, alla vita uno scopo, senza del quale la vita non varrebbe la pena di essere vissuta. Ogni giovane proletario che sente quanto sia pesante il fardello della sua schiavitù di classe, deve compiere l'atto iniziale della sua liberazione, iscrivendosi al Fascio giovanile socialista più vicino a casa sua. (S2, 95)

In "Disciplina" (scritto che fa seguito a "Disciplina e libertà"), contrappone «la disciplina borghese» («cosa meccanica ed autoritaria», applicata dall'alto in basso) a quella socialista, «autonoma e spontanea» (S2, 98), dal basso verso l'alto. Chi si iscrive al movimento socialista, dichiara, «accetta la disciplina» del partito; «non ubbidisce: comanda a se stesso, «impone una regola di vita ai suoi capricci, alle sue velleità incomposte»<sup>9</sup>. Mentre la disciplina imposta dallo stato borghese riduce i cittadini a sudditi obbedienti e conformisti, quella socialista è autoimposta spontaneamente e, ed è ciò che più conta, consapevolmente<sup>10</sup>: «fa del suddito un cittadino» (S2, 98) capace di scegliere e decidere. Chi ha acquisito quella cultura di cui scrive Salvemini (nello scritto posto in alto, al centro della seconda pagina, fra "Disciplina e libertà" e "Disciplina") «non ubbidisce»; «comanda a se stesso» e questo significa sa quando ribellarsi, e come ribellarsi, ed affermarsi nel mondo<sup>11</sup>.

per le sue idee personali». È, invece una organizzazione politica per la lotta rivoluzionaria dove ci stanno quelli che sono d'accordo sulla politica da seguire e sugli obiettivi da raggiungere» (Lay 1965, 22).

<sup>9</sup> Come sostiene Rapone, «Nella visuale di Gramsci la disciplina è innanzitutto autodisciplina: non sottomissione a direttive esterne, ma riconoscimento della necessità di "operare secondo una linea di condotta che noi stessi contribuiamo a tracciare e a mantenere rigidamente coerente"» [S2, 98]; in questo senso è anche una pratica di libertà, perché fuori dell'organizzazione può esistere sì l'impulso individuale, ma solo nell'azione sistematicamente orientata verso un fine l'autonomia del soggetto ha modo di esprimersi realmente» (Rapone 2011a, 309-10).

<sup>10</sup> Per un'idea di come gli allievi di Gramsci disseminavano i suoi insegnamenti, si veda la riduzione di "Disciplina e libertà" e "Disciplina" di Viglongo, a sua volta «maestro» pubblicata su *Il Grido del popolo* un anno dopo (Viglongo 1918a).

<sup>11</sup> Per come Gramsci intende la stessa dittatura del proletariato si veda *L'utopia russa* (del 20 luglio 1918). Nella sua accezione è «garanzia di libertà perché non è un metodo a perpetuare, ma permette di creare e solidificare gli organismi permanenti in cui la dittatura si dissolve-

## Salvemini

Da Salvemini<sup>12</sup> i giovani lettori de *La città futura* hanno l'opportunità di mutare, innanzitutto, la definizione di 'persona di cultura': è uno specialista, dotato di competenza tecnica, ed anche un generalista, una persona che sa un po' di tutto. L'eccessiva concentrazione specialistica sulla «propria attività intellettuale», afferma Salvemini, inaridisce il pensiero e fa «perdere anche ogni contatto di simpatia coi [propri] simili». Quando «la dottrina si accumula a scapito della vera dottrina lo specialista [...] uccide l'uomo» (Salvemini 1914, 1029-30).

Quindi, Salvemini lascia sottinteso, lo specialista non può indossare paraocchi intellettuali; deve invece estendere le proprie conoscenze oltre quelle tecniche perché chi è veramente colto si immerge nel mondo, nella *polis*: è politicamente impegnato (Salvemini 1914, 1029-30). Per acquisire quel necessario, «largo e molteplice corredo di informazioni di tutti i generi», di «cultura generale», bisogna farsi condurre da una curiosità intellettuale, «dal desiderio, libero disinteressato umano, di coltivare il nostro spirito, di estendere il campo delle nostre conoscenze, di vivere, oltre la vita nostra, la vita dei nostri simili» (Salvemini 1914, 1030) e, aggiungerei, il sano scetticismo di chi sa se e quando ribellarsi.

E mentre «la cultura – nell'accezione di Salvemini – include il «superfluo indispensabile», quell'«insieme di informazioni ornamentali “che non servono a nulla”» – prive, cioè, di scopo pratico e immediato – quelle conoscenze devono essere comunque «organicamente raccolte» intorno ad un nucleo pena il loro finire «davvero col non servire a nulla» (Salvemini 1914, 1031). Devono servire, mi sia permesso chiosare il Salvemini, come base di una piramide che cresce continuamente verso l'alto, espandendo e rafforzando al contempo orizzontalmente la sua base. «Chi possiede solo una infarinatura di un po' di tutto e sfoga la sua curiosità in mille opposti sensi nel mondo del pensiero e nel mondo della vita – per Salvemini – è un uomo inutile; non è un uomo colto, ma un parassita della coltura altrui» (Salvemini 1914, 1031).

Dato che «impossibile è “conoscere tutto di una cosa sola”» e ancora «più impossibile “conoscere qualche cosa di tutto”» (Salvemini 1914, 1032), la persona colta estende sempre le conoscenze, e più le estende più scorge (e cerca di riempire) nuove lacune in quello che sa. Detto diversamente, bisogna sapere di non sapere, continuare a studiare e comprendere sempre di più «via via che [...] il desiderio o la necessità» si presenti (Salvemini 1914, 1032).

rà, dopo aver compiuto la sua missione» (S3, 559). Resterà per Gramsci, sostiene Rapone, «uno *status* temporaneo, uno strumento preparatorio della libertà, sicché il riconoscimento del principio della dittatura può coesistere» in questo stesso testo «con l'affermazione che “tutta la storia degli uomini è lotta e lavoro per suscitare istituti sociali che garantiscano il massimo di libertà”» (Rapone 2011a, 378). Nei quaderni, come avremo modo di constatare nel capitolo 10, scriverà di uno Stato in cui gli elementi coercitivi erano destinati ad esaurirsi e risolversi in uno «Stato senza Stato» (Q6 §88, 764).

<sup>12</sup> Di «Che cos'è la cultura», un capitolo degli *Scritti sulla scuola* del Salvemini, Gramsci riproduce le prime tre di sette suddivisioni senza premettere nessuna nota introduttiva.

Insomma, la cultura, secondo Salvemini, consiste «in quella raffinata educazione dello spirito, reso agile ad ogni lavoro, ricco di molteplici e sempre deste curiosità, in quella capacità d'imparare cose nuove, che abbiamo acquistata studiando le antiche». Consiste anche «nell'abitudine dello sforzo tenace e penoso; nel bisogno delle idee logiche e chiare; nel gusto della iniziativa personale e critica; nella forza e nel coraggio di pensare con la nostra testa» e, particolarmente «nell'abitudine [...] di comportarci, innanzi a qualunque nuovo problema di pensiero o d'azione, come uomini ignoranti, [...] bisognosi di rinnovare e rettificare continuamente le nostre conoscenze, ma capaci di rettamente volere, rapidamente deciderci, energicamente operare» (Salvemini 1914, 1033).

Il coraggio di pensare con la propria testa, di non omologarsi, è libertà. È libertà anche di essere – come Gramsci (riprendendo gli aggettivi di cui la borghesia torinese si serviva per biasimare i socialisti locali) scriveva un mese prima in un “Sotto la mole” intitolato “Cadaveri ed idioti” (S2, 40-42) – un «idiotia nefando», là dove, secondo gli etimi greci delle due parole, «idiotia» è «chi pensa con la *propria* testa, chi è *proprio*, chi non si è ancora assoggettato alla disciplina sociale vigente». «Idiotia» «è chi è diverso, chi pensa e parla diversamente dalla maggioranza». «Nefando», frattanto, rafforza al secondo grado, attraverso la reiterazione, il sostantivo; è aggettivo che descrive chi «oper[a] e parl[a] [...] con la [propria] testa». Il denominatore comune, ossia la caratteristica distintiva dei socialisti, ne consegue, è «l'indipendenza di un piccolo gruppo di fronte alla collettività, di un individuo rispetto all'ambiente in cui vive (S2, 40; i corsivi sono di Gramsci). «Cadavere» al contempo, è chi crede di poter tiranneggiare per «ipse dixit»; è chi «per grazia del titolo di studi» crede di poter esigere che gli altri sacrifichino «la indipendenza e la libertà propria all'intelletto degli altri».

Comunque, a riempire quanto rimane di questa pagina, viene “Analfabetismo” (un trafiletto in cui Gramsci pone l'accento sull'esigenza dei proletari di arricchirsi culturalmente – di uscire, cioè, dal ‘particolare’ di «omini nati solo a consumar vivande» e a coltivare «una piccola cerchia d'interessi immediati» (per esempio, «il comune e la famiglia»). Questo invito ai giovani di cominciare a partecipare a «un mondo più vasto» in cui si scambiano con gli altri «idee, speranze, dolori» (S2, 96) è collocato in modo tale da consentire ai «Due inviti» di Gramsci alla meditazione (gli interventi di Croce e di Carlini) di dominare la metà destra della pagina centrale di questo foglio, così come lo scritto di Salvemini ne sovrasta l'altra, la sinistra.

#### Il culmine: Croce

La parte del leone della terza pagina, il ‘culmine’ della narrazione gramsciana, è occupata dagli scritti di Croce e Carlini, i «due inviti alla meditazione». Con questi scritti si arriva al nocciolo del discorso di Gramsci: mettere i giovani socialisti in condizione di confutare avversari allorquando questi sostengono che il socialismo non è in grado di rispondere «ai problemi ultimi dell'esistenza»

umana, questioni, scrive Gramsci, «che fanno tremare le vene e i polsi anche al logico più consumato» (S2, 101)<sup>13</sup>.

Croce, nelle parole di Gramsci, è «il più grande pensatore d'Europa in questo momento» [S2, 101]) e promotore in Italia, come Gramsci scriverà da Turi, di un «movimento di riforma morale e intellettuale [...] il cui primo punto [è] che l'uomo moderno può e deve vivere [...] senza religione rivelata o positiva o mitologica o come altrimenti si vuol dire» (*Ldc*, 619-20). Quindi, non a caso Gramsci sceglie un intervento, “Religione e serenità” (1916), in cui il filosofo abruzzese mette a raffronto la fede religiosa e quella laica<sup>14</sup>.

In “Religione e serenità” Croce spiega l'errore nel supporre che «la religione d[ia] quella consolazione e quella serenità che nessuna filosofia può dare». Si dice che la religione «offre la stabilità della fede, però la fede – sottolinea – non è niente che sia particolare alla religione: ogni pensiero, pensato che sia, si fa fede, ossia da divenire passa a divenuto, da pensato a non pensato, da dinamico a stabile o statico». Ci sono tanti tipi di fede e quella religiosa è «salda e vacillante né più né meno» delle altre: anche i dommi religiosi «sono soggetti alla discussione e si evolvono». Sicché le religioni anch'esse «sono costrette a circondarsi di un'apologetica, la quale non ci sarebbe se non ci fosse possibilità di dubbii sulla fede» (Croce 1915, 153).

Inoltre, la personalità di Dio non consola nemmeno più di tanto, perché non tutte le preghiere sono esaudite. Allorché le suppliche non vengono appagate, l'«animo nobile» non perde la fede; «si rassegna al volere divino». Quindi, chiede Croce, «che cosa egli fa di diverso da ciò che fa ogni uomo non religioso: rassegnarsi, accettare l'accaduto, aver fede nella razionalità del mondo e nella storia del mondo».

È vero, continua, che consola il credere in un al di là dove «ogni dolore, ogni perdita da noi sofferta, la morte stessa saranno aboliti e compensati». Tuttavia, tutti – sia i credenti sia i non credenti – «temono e disprezzano del pari il dolore e la morte» (Croce 1915, 154). Parimenti, consola pure il credere nell'immortalità. Però «la beatitudine celeste esclude gli affetti terreni e li disumanizza» perché «nel paradiso non ci saranno più né padri né madri né figliuoli né fratelli né mogli né amanti», soltanto «spiriti beati in Dio e a cui altro con cale».

<sup>13</sup> Rendere gli operai e i giovani capaci di rispondere ad avversari dal livello di istruzione più alto era una sua preoccupazione costante. Per questo nel 1920 crea con un gruppo di operai e giovani «un gruppo di 'educazione comunista' con l'intento di dedicarsi a creare i Gruppi comunisti di fabbrica», continuazione di un Comitato di studio (Liguori 2024, 85), iniziative atte ad abilitare le masse operaie, organizzate in consigli di fabbrica, a «crearsi un'organizzazione sicura e stabile, capace di condurre una polemica teorica e un'azione pratica efficiente, capace di resistere alle suggestioni della fraseologia...» (s.a., 1920b).

<sup>14</sup> Per cosa intende Gramsci per «religione laica» cfr. Q23 §1, 2185: «Un giudizio del De Sanctis: “Manca la fibra perché manca la fede. E manca la fede perché manca la cultura”. Ma cosa significa “cultura” in questo caso? Significa indubbiamente una coerente, unitaria e di diffusione nazionale “concezione della vita e dell'uomo”, una “religione laica”, una filosofia che sia diventata appunto “cultura”, cioè abbia generato un'etica, un modo di vivere, una condotta civile e individuale».

L'agognata, immobile immortalità, dunque, sarebbe poco 'paradisiaca', perché priva di piaceri terreni.

Al contrario, l'immortalità promessa dalla filosofia, «oltreterrena e sopraindividuale [...] dimostra che ogni nostro atto, appena compiuto, si stacca da noi e vive vita immortale» (Croce 1915, 154). Così pure noi stessi, «i quali, realmente, non siamo altro che il processo dei nostri atti» (Croce 1915, 154). Insomma,

siamo immortali perché aver vissuto è vivere sempre. Pensiero che – conclude – consola più di quello delle religioni, perché dice il medesimo di quelle, ma lo dice in modo più chiaro e sicuro. E perché una consolazione chiara e sicura dovrebbe essere meno valida di un'altra oscura e mal certa? (Croce 1915, 154-55).

Il culmine: Carlini

Gramsci «consiglia vivamente di leggere e di meditare» (S2, 101) anche il «libretto *Avviamento allo studio della filosofia* di Armando Carlini, e per avviare quella lettura ne riproduce un frammento, "Che cos'è la vita?". Carlini, sollevando quest'altra domanda 'esistenziale', affronta – alla stregua di Croce, sebbene da una angolatura diversa – le questioni della nostra mortalità e della fine ultima dell'esistenza umana. La difficoltà di fare i conti con l'inevitabilità della morte lascia molti perplessi al punto di reprimerne il pensiero, scrive il filosofo. Altri, invece, desiderano «sapere cosa è la vita in astratto» – cosa si ha in comune, cioè, con il resto dell'umanità. Per questo si chiedono quale valore possa avere una vita individuale fatta di «una serie di azioni singole, di desiderii e di speranza, di gioie e di dolori, di virtù e di vizi».

Per Carlini la risposta ad un tale quesito è «la vita dell'uomo vero è la vita dello spirito», la vita interiore, la capacità e la libertà di pensiero. Di conseguenza, «[i] fine ultimo» del vivere «è il problema dell'Etica», l'elaborazione di un insieme di principi morali atti a governare i nostri rapporti con gli altri.

Secondo Carlini, è ovvio «che la vita si colora» a seconda dell'età anagrafica di chi la sta vivendo. Però, dato che «la natura di ogni uomo è spirituale, è chiaro anche che il valore di ogni uomo si può desumere soltanto dalla maggiore o minore spiritualità ch'egli viene in sé realizzando». In altre parole, per Carlini, «[i] fine della vita consiste [...] nello svolgimento della propria umanità, nello sviluppo della vita dello spirito».

Sebbene una risposta del genere, ammette, possa sembrare lapalissiana, ricercare il valore della propria umanità in una verità trascendente equivarrebbe al negare alla nostra vita terrena qualsiasi valore intrinseco. La morte trionfa quando si sostiene – così come fa «lo spiritualismo cristiano» – che il corpo muore ma sopravvive un'anima che non appartiene al mondo empirico (temporale e spaziale). La morte fisiologica, obietta, non è la morte dell'individuo perché il nostro vivere non è soltanto vita fisiologica. È anche spirituale, e lo spirito «non muore perché esso è la vita per definizione». Dunque, «l'atto del vivere è un perpetuo presente», là dove la morte è da considerarsi «come assolutamente – eternamente – passato». L'individuo, ribadisce, non è soltanto oggetto, è anche soggetto,

spirito, «attività creatrice». Pertanto, «a trionfare non può essere la morte, ma «pur sempre l'atto del vivere che risolve in sé l'antitesi di vita e di morte».

#### L'azione discendente e dénouement

Dopo Carlini si dà l'avvio all'«azione discendente», seguita dal dénouement (“Il movimento giovanile socialista” di cui si è detto).

Marco Aurelio, come abbiamo avuto occasione di vedere, riconosceva l'importanza per lui di «esser[si] dato alla filosofia» (I §6, 158), ossia aver coltivato gli studi filosofici, eufemismo nel suo modo di esprimersi dello studio dell'etica. Quindi, un rimando, un po' obliquo ma sufficientemente chiaro, alle memorie dell'imperatore romano è il secondo dei “Margini”. Costì Gramsci riprende i *Ricordi*, scrivendo «Quando discuti con un avversario, prova a metterti nei suoi panni. Lo comprenderai meglio e forse finirai con l'accorgerti che ha un po', o molto di ragione. Ho seguito per qualche tempo questo consiglio dei saggi». Un «saggio» – Marco Aurelio – consigliava di «[s]egui[re] col pensiero le altrui parole» e di «penetra[re] coll'acume della mente nelle cose che si fanno e nell'animo di coloro che le fanno» (VII §30; 322). Però, per motivi contingenti, Gramsci trova che non può seguire più questo consiglio dell'Imperatore, perché ha visto come – nota con quel tono abrasivo di cui si è parlato – «i panni dei miei avversari erano così sudici che ho concluso: è meglio essere ingiusto qualche volta che provare di nuovo questo schifo che fa svenire» (S2, 104).

Inoltre, in “Margini” Gramsci non dimentica di fornire ai suoi lettori altre stoccate da sferrare agli «avversari», oltre ai grandi argomenti forniti da Croce e Carlini. In questo senso gli «intellettuali 'ricreduti'», cioè usciti del PSI, sono il bersaglio preferito (S2, 104-105). Anzi, nella sesta nota ‘a margine’ Gramsci prende due piccioni con una fava: criticare le utopie immaginate dai cosiddetti socialisti scientifici offre a Gramsci il destro per controbattere – senza, beninteso, nominarlo – Croce, il quale nel 1900 aveva dichiarato chiusa la parentesi marxista della sua vita.

Si tenga presente che Croce, in una «conversazione» del 1911, si era servito degli utopistici castelli in aria dei cosiddetti «socialisti scientifici» come argomento fittizio per dichiarare «La morte del socialismo» (Di Calcedonia 1911)<sup>15</sup>. Gramsci è d'accordo con Croce: la «visione libresca, cartacea della vita» (S2, 105) dei socialisti utopistici è davvero da scartare. Però, ammonisce, occorre guardare (a differenza di Croce) «il molteplice, l'uomo di cui l'unità è la sintesi». In altre parole, non si possono ignorare alla stregua del Croce i mutamenti ‘molecolari’, i cambiamenti che si verificano prima all'interno degli individui, e poi a livello sociale. A causa del risveglio del proletariato, afferma Gramsci, «[è] avvenuto un processo di interiorizzazione: si è trasportato dall'esterno all'interno il fattore della storia [...]. Alla legge naturale, al fatale andare delle cose degli pseudo-scienziati è stata sostituita la volontà tenace dell'uomo» (S2, 105).

<sup>15</sup> Anche questo scritto è raccolto in *Cultura e vita morale* (Croce 1993, 147-56).

Nell'ultimo 'Margine', per preparare il terreno alla conclusione del suo discorso, esorta ad «Accelerare l'avvenire», cioè «prospettare nel futuro la volontà dell'oggi»; fare «progressi quantitativi» – moltiplica[ndo] il numero degli iscritti, tanto da «far diventare fruttuosa la volontà stessa» – e del «progresso qualitativo» – facendo sì che questa volontà diventi sempre più intensa, così rovente da farne «sprizzare miriadi di scintille» – agendo e non temporeggiando (S2, 107).

Sempre sull'ultima pagina della rivistina, Gramsci spiega in "Modello e realtà", come i «modelli» – ossia, i paradigmi – ci permettono di astrarre delle tendenze dal flusso fenomenico della realtà. «Purché non si diano a queste astrazioni dell'intelletto valori assoluti – avverte – hanno una ragguardevole utilità pedagogica». «Il modello, la legge, lo schema sono in sostanza espedienti metodologici che aiutano a impadronirsi della realtà; sono espedienti critici per iniziarsi alla conoscenza e al saper esatto» (S2, 108). Poi propone un proprio modello della «società in ischema» atto ad esplicitare il modo in cui il proletariato vive quotidianamente le coercizioni economiche e legali che costringono i lavoratori nullatenenti a vendere la propria forza lavoro. Questo modello spiega anche come i miglioramenti tecnologici sui luoghi di lavoro da una parte aumentano la produttività ed anche il plusvalore, cioè intensificano lo sfruttamento economico. Nelle sue stesse parole, «il modello [...] agisce; [...] detta le sue leggi» e così «stronca una parte dell'umanità» mentre «i rapporti giuridici di classe rimangono inalterati» (S2, 109).

Conclude questa narrazione organica una breve storia de "Il movimento giovanile socialista", ovverosia un'esortazione ai lettori ad associarsi ad «una forza nuova [...] disinteressata, piena di intima energia morale, che ha avuto grande efficacia nella trasformazione dello spirito pubblico italiano, nel farlo diventare più serio»<sup>16</sup>. Mette in rilievo l'impatto positivo della FIGS nel Mezzogiorno, «dove non esiste costume politico». Nel Sud, afferma, in modo particolare «il movimento giovanile significa il primo sorgere di una nuova generazione libera, spregiudicata, che romperà la tradizione, che bonificherà l'impaludamento politico» (S2, 111). Poi pone in rilievo «L'azione educativa che il movimento giovanile compie» contribuendo ad esaudire il desiderio dei giovani «di formarsi, di costruirsi una coscienza che sappia accogliere e risolvere acconciamente tutti i problemi che la vita propone», di prepararsi «a sostituire al vecchio edificio quello nuovo, illuminato dal sole, aerato dall'ideale che non muore» (S2, 112).

<sup>16</sup> Già nel 1916 Gramsci si era espresso a favore di «una scuola disinteressata» per i figli dei lavoratori, «una scuola in cui sia data al fanciullo la possibilità di formarsi, di diventare uomo, di acquistare quei criteri generali che servono allo svolgimento del carattere. Una scuola umanistica, insomma, come la intendevano gli antichi e i più recenti uomini del Rinascimento. Una scuola che non ipoteci l'avvenire del fanciullo, e costringa la sua volontà, la sua intelligenza, la sua coscienza in formazione a muoversi entro un binario a stazione prefissata. Una scuola di libertà e di libera iniziativa e non una scuola di schiavitù e di meccanicità». Una scuola che pone dinanzi all'alunno «tutte le possibilità, tutti i campi liberi per poter realizzare la propria individualità nel modo migliore» che apra alle «idee generali», una «cultura generale [...] educativa e non solo informativa» (S1, 798).

## Un testo formativo

Questo testo unitario comincia ad un livello relativamente basso, quotidiano, fornendo risposte ai «dileggi» dei detrattori e la resistenza degli inerti per poi condividere con chi lo legge l'idea di un mondo possibile, fondato su un nuovo senso comune, su una visione del mondo più che a tutto tondo a quattro dimensioni perché contempla la possibilità di sopravvivere nel tempo – non in una statica dimensione metafisica – attraverso azioni individualmente e socialmente trasformative.

Il rifiuto della conoscenza ereditata (nel linguaggio di Gramsci il «senso comune,» ossia «la “filosofia dei non filosofi”»<sup>17</sup>) e dell'*ipse dixit* sociale (io «l'ho detto..., e basta» [S2, 40]) è il primo passo verso la libertà, ovvero l'autorealizzazione come essere umano. Chi pensa con la propria testa comincia ad acquisire una fede – non fideistica alla Bordiga ma fermamente basata su un'etica –, la fede lungimirante di chi non si ricrede dinanzi a circostanze impreviste.

Insomma, ne *La città futura* confluiscono e si fondono letture fondamentali della gioventù; in essa risuona l'appello ad accelerare l'avvenire contribuendo al progresso qualitativo e collettivo. È un testo che fa intravedere la conclusione della formazione di Gramsci in anticipo sulla sua entrata nel periodo di piena maturità intellettuale e politica.

<sup>17</sup> «Cioè la concezione del mondo assorbita acriticamente dai vari ambienti sociali e culturali in cui si sviluppa l'individualità morale dell'uomo medio» (Q11 §13, 1396).

## Una polemica intorno alla fede, religiosa e socialista

In una “Cronaca torinese” del 30 aprile 1917<sup>1</sup> Gramsci prende spunto dalla beatificazione di Giuseppe Benedetto Cottolengo (1786-1842) – fondatore della Piccola casa della Divina Provvidenza, un istituto torinese di carità – per distinguere fra la fede del Beato – il quale «da vivo», nelle parole di Gramsci, fu solo «per caso cattolico» e sacerdote «avversato fieramente da clericali e da preti» (S2, 260) – e l’ipocrisia religiosa dei clericali i quali non «lascia[no] cadere l’occasione di sfruttare per [...] fini di setta, gli effetti della sua opera (S2, 260).

Il Cottolengo era senza dubbio, afferma, «un religioso, ma la sua religione non si concretava obbiettivamente in una o nell’altra delle credenze in voga» (S2, 260). Pertanto, ritiene doveroso riconoscere «i meriti grandi di quest’uomo, e le sue virtù», a prescindere dalla divergenza del modo «di concepire la solidarietà umana» di Cottolengo e il proprio: «noi siamo realisti e vogliamo che la solidarietà sia basata su un ordinamento nuovo della società e non sul buon cuore dei singoli, che vivono e muoiono con l’opera loro. Noi lavoriamo per l’eterno, per la continuità immanente del concreto» (S2, 261).

Questo corsivo è «oggetto di un commento particolarmente aspro» (S2, 261n3) da parte di un periodico cattolico, il *Momento*, che dà a Gramsci del «disonest[o] fino all’ultimo». Dire, afferma, che il Cottolengo fu avversato in

<sup>1</sup> Per un breve riassunto del contesto in cui esce questo corsivo e per la polemica da esso suscitata, si rinvia a Rapone (2011, 72-73).

vita dalla Chiesa è «menzogna stupida e cattiva», prova della «ignonimia della bancarotta compiuta dalla bislacca [...] ideologia» dei socialisti (S2, 268n18).

Il 5 maggio Gramsci accusa la richiesta di prove rivoltagli dal settimanale e le fornisce, a bizzeffe, quelle prove. Poi aumenta la dose sfidando la direzione della rivista a pubblicare la sua risposta, metterla cioè sotto gli occhi dei lettori della pubblicazione filocattolica (S2, 264). Anzi, invece di accusare i socialisti di «bugiarderia», risponde, il *Momento* farebbe meglio a

st[are] zitto, e ingoll[are] questo altro verdissimo rospo: il Cottolengo, per il quale ora non ci sono altari sufficienti, sarebbe stato una vittima dei clericali e dei gesuiti, se egli non fosse stato un uomo di carattere, più che un uomo di fede, e non avesse tratto la sua energia morale da ben altra fonte che non sia la mitologia cristiana. (S2, 266)

Poi, mette a segno un'altra stoccata, ribadendo che il Cottolengo non si è piegato alle farisaiche prevaricazioni della gerarchia ecclesiastica, ma «come uomo resistette, e trionfò» (S2, 264)<sup>2</sup>.

Con questo intervento la botta e riposta poteva considerarsi chiusa. Ma invece il 18 giugno il *Momento* riporta in prima pagina il riassunto di una commemorazione del Cottolengo tenuta in un santuario nel cuneese. L'oratore, il marchese Filippo Crispolti<sup>3</sup>, si dice incapace di discernere dove, in quanto scritto da Gramsci sull'*Avanti* in merito alla beatificazione, comincia «la mala invenzione e dove finisce un vecchio pregiudizio candidamente creduto» (Crispolti).

Il giorno dopo, il 19, Gramsci risponde. Si compiace d'aver messo il marchese in condizione di dover «dedica[re] una intera conferenza» alle note apparse sull'*Avanti!*. A parere di Gramsci, quella di Crispolti è una «fatica improba, solo giustificata dalla ripercussione che sui cattolici sinceri e non faziosamente arroganti ebbero le noterelle del nostro giornale». Dato che Crispolti non può dare ragione all'*Avanti!*, pena «abiurare la sua fede» e «diventa[re] socialista», Gramsci ribadisce le proprie ragioni, dalle quali emana un'ulteriore precisazione della sua accezione del lemma 'fede': una «linea vitale», non «una contingenza caduca» (S2, 337).

Per dirla diversamente, poiché «l'attività benefica del Cottolengo fu dovuta a iniziativa geniale, umana, più che a iniziativa di fede cattolica», afferma,

il presupposto dell'iniziativa benefica del neo-beato non è da ricercarsi [...] nella contingente fede religiosa, ma in un impulso di genialità creatrice che si è concretata, ha preso carne e sangue nella carità, così come in altri si sarebbe concreta nell'arte, nella filosofia, o nell'attività economica. (S2, 337)

<sup>2</sup> In *Barabbismo giornalistico* Gramsci fa presente come l'opinionista del *Momento* si era guardato bene «dal rimandare i suoi lettori» a controllare la fonte dei corsivi di Gramsci («due volumi di complessive 1747 pagine» [S2, 264], opera del salesiano Pietro Paolo Gastaldi). Se lo avesse fatto, avrebbero potuto «direttamente sincerarsi chi abbia ragione e chi torto nella discussione (S2, 271).

<sup>3</sup> Crispolti sarà più volte ricordato nei quaderni carcerari come esemplare «nipotino di padre Bresciani».

Ma a differenza dell'attività del Cottolengo – che «ha riflesso finché viveva l'energia produttrice» del beato (S2, 337) – una «fede» deve essere tutt'uno con un programma: deve essere «grande» (S2, 337). Cioè deve essere impostata in modo da sopravvivere nel tempo. In altre parole, deve essere socialmente trasformativa; non può esaurirsi in un unico atto di carità. «Una fede» deve manifestarsi in programma, perché ciò accada è necessario che «la sua rivelazione [...] venga compresa e accolta» (S2, 337), attraverso, specificherei, l'insegnamento-proselitismo<sup>4</sup>. Tale «rivelazione», o «catarsi» nella terminologia gramsciana (Q10 II §6, 1244) – si perpetua nel tempo modificando ulteriormente il senso comune degli altri ed effettuando nuovi cambiamenti trasformativi.

Non c'è bisogno «della religione per la produzione del bene, della verità, della vita morale». Un'iniziativa benefica, chiarisce, «non ha come necessario presupposto una fede trascendente». Invece, «è spiegata esaurientemente dall'umanità storica degli individui», ossia nell'operare sociale (S2, 337)<sup>5</sup>. Dimostrarlo, vivere quella fede, significa «provare la possibilità della nuova vita che vogliamo instaurare. Il problema dell'iniziativa sociale è il massimo problema del socialismo» (S2, 337).

A livello personale questa ricerca – il cui traguardo è il modo in cui impostare un «programma» che non sia un «atto unico» di breve durata ma diventi 'fede' – per il ventiseienne Gramsci «ha enorme importanza».

Nelle sue stesse parole «è la ragione stessa della nostra vita» (S2, 337).

<sup>4</sup> Come dirà ai compagni del 'collettivo comunista' a Turi, «il fine morale della vita» è nello «incita[re] gli uomini al bene, al grande operare» (Garuglieri 1946, 696). Ovvero, possiamo chiudere il cerchio citando «alfa gamma», insegnare, «lavorare per una fede, per un'idea» (S1, 9)

<sup>5</sup> Così come non c'è «la necessità del privilegio economico per la produzione della ricchezza» (S2, 338).



## “Per un’Associazione di coltura” e “La tua eredità”

Altre prove dell’impegno didattico di Gramsci – la sua volontà di «ammaestrare» (per dirla con Marco Aurelio) –, collocabili fra la fine del 1917 e la primavera del 1918 – oltre a *La città futura*, al suo redigere da solo *Il Grido del popolo*<sup>1</sup> e alle conferenze pubbliche tenute nel 1917<sup>2</sup> – sono “La tua eredità” (S3, 365-67), approfondimento di un argomento esposto sull’ultima pagina de *La città futura*<sup>3</sup> – e la sua proposta (pubblicata sull’*Avanti!* del 18 dicembre del 1917 [S2, 660-62]), grosso modo contemporaneamente alla formalizzazione in Club delle sue chiacchierate serali con dei giovani socialisti torinesi) di dar vita a un’«Associazione di coltura», un Club in grande. L’Associazione, come Gramsci la concepisce, è «un’organizzazione di cultura prettamente so-

<sup>1</sup> Secondo Viglongo, intorno al 1917 Gramsci comincia a far uscire quasi interamente da solo la testata (Viglongo 1977, 19). Come scrive Gramsci stesso il 19 ottobre 1918, nell’annunciarne la chiusura, dall’agosto 1917 aveva dato al settimanale «buona parte del suo tempo e della spesso convulsa sua attività» (NM, 340) cercando di trasformarla, «da settimanale di cronaca locale e di propaganda evangelica» in «una piccola rassegna di cultura socialista, sviluppata secondo le dottrine e la tattica del socialismo rivoluzionario» (NM, 341).

<sup>2</sup> Una di esse fu tenuta il 15 maggio 1917, su “La donna e il socialismo”, un’altra, l’8 agosto, su “La religione”, una terza, il 26 agosto 1916, «in un circolo socialista, su un tema politico-culturale» (Spriano 1964).

<sup>3</sup> Cfr. “Modello e realtà” (S2, 108-9).

cialista e di classe» che «diventerebbe, col Partito e la Confederazione di Lavoro, il terzo organo del movimento di rivendicazione della classe lavoratrice italiana» (S2, 662).

La missione dell'Associazione si connette in concomitanza, si può dire, con quanto egli espone ne "La tua eredità" – intervento che si ricollega a sua volta a quanto affermato dal Salvemini riguardo allo «studio disinteressato» nel brano riprodotto da Gramsci nel numero unico. Lo scopo dell'Associazione, per precisare, sarebbe quello di trasformare il senso comune inculcando fra i lavoratori l'idea di una libertà basata non sulla ricchezza personale ma su un benessere condiviso e sull'uguaglianza economica e sociale<sup>4</sup>, idee già esposte su *La città futura*. L'obiettivo dell'Associazione, come Gramsci la concepisce, è il buon funzionamento quotidiano del Partito socialista.

Per contestualizzare e spiegare, in "Socialismo e cooperazione" (articolo uscito il 30 ottobre 1916 [S1, 721-23], in anticipo, si può dire, su "Modello e realtà") Gramsci replica ad un intervento dell'«economista ufficioso del nazionalismo italiano, prof. Alfredo Rocco», il quale, scrive Gramsci,

è persuaso di aver demolito per sempre il programma collettivista del socialismo con questa formidabile obiezione: l'Italia ha una ricchezza che oscilla fra gli 80 e i 100 miliardi; orbene, i salariati sono in così stragrande maggioranza di fronte ai capitalisti, che se i frutti della produzione venissero spartiti collettivisticamente, l'aumento di benessere per gli umili sarebbe minimo, e non certamente tale da giustificare la crisi che il trapasso da un regime all'altro apporterebbe con sé.

A suo avviso questa obiezione di Rocco «è puerile perché il socialismo non tende a risolvere solo il problema della distribuzione dei prodotti»: il socialismo ha anche una «giustificazione morale». Cioè, la «certezza, acquistata dal proletariato attraverso la critica dei modi attuali di produzione, che il collettivismo servirà ad accelerare il ritmo della produzione stessa, eliminando tutte le cause artificiose che ne limitano il rendimento» (S1, 721)<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Per Rapone il denominatore comune a *La città futura* e l'Associazione di cultura nonché il Club di vita morale è il desiderio di Gramsci di stabilire un collegamento «tra programma politico e intensificazione della vita morale» (Rapone 2011a, 86-87).

<sup>5</sup> Alfredo Rocco, com'è noto, è Guardasigilli dal 6 gennaio 1925 (cioè da 3 giorni dopo il discorso di Mussolini davanti alla Camera, considerato il principio della dittatura fascista in Italia) e architetto del Regime. Però, nel 1917 era conosciuto precipuamente come perito in materia economica perché professore di diritto commerciale all'Università di Padova ([https://it.wikipedia.org/wiki/Alfredo\\_Rocco](https://it.wikipedia.org/wiki/Alfredo_Rocco) [26 gennaio 2024]). Nel 1925 si trasferisce a Roma come docente di legislazione economica ([https://www.treccani.it/enciclopedia/alfredo-rocco\\_\(Dizionario-Biografico\)/?search=ROCCO%2C%20Alfredo](https://www.treccani.it/enciclopedia/alfredo-rocco_(Dizionario-Biografico)/?search=ROCCO%2C%20Alfredo) [14 marzo 2024]). Va precisato che studioso e docente di diritto penale a Roma era suo fratello, Arturo Rocco. Credo necessario questo chiarimento per ovviare alla confusione dei due fratelli Rocco entrata nel senso comune in ragione del «piccolo giudice» di sciasciana memoria. Per spiegare succintamente, l'articolo scientifico che tanto colpisce il protagonista del romanzo *Porte aperte* (Sciascia 2004, 341), *Sul ripristino della pena di morte* (Rocco 1926), è, come sottolinea Pietro Costa, dovuto alla penna non di «sua eccellenza», il ministro Alfredo, ma di Arturo.

L’Associazione di coltura come ideata da Gramsci, per contestualizzare ancora, è da considerare in contrapposizione all’Università popolare, nel suo parere del tutto inadeguata e senza scopo preciso (S2, 660).

Già nel dicembre del 1916 Gramsci aveva criticato, duramente, l’Università popolare, un organismo privo di un programma coeso nonché di «criteri informativi» (S1, 804). Manca agli organizzatori – «dei dilettanti in fatto di organizzazione di coltura» motivati da «un blando e scialbo spirito di beneficenza» (S1, 804), a detta di Gramsci – «un desiderio vivo e fecondo di contribuire all’elevamento spirituale della moltitudine attraverso l’insegnamento» di studenti dalle esigenze intellettuali non tradizionali (S1, 804). Invece di chiedersi come questa «categoria di persone possa nel modo più efficace essere accostata al mondo della conoscenza» (S1, 804), ricalcano il modello universitario tradizionale senza rendersi conto che l’università è la foce naturale di tutto un lavoro precedente.

Non pensano che lo studente quando arriva all’università è passato attraverso le esperienze delle scuole medie ed in queste ha disciplinato il suo spirito di ricerca, ha arginato col metodo le sue impulsività da dilettante, è divenuto, insomma, e si è scaltrito lentamente, tranquillamente, cadendo in errori e rialzandosi, ondeggiando e rimettendosi sulla via diritta. Non capiscono questi dirigenti che le nozioni, avulse da tutto questo lavoro individuale di ricerca, sono né più né meno che dogmi, che verità assolute. (S1, 804)

La conoscenza, quindi, non deve essere «presentata come qualcosa di definitivo, di apoditticamente indiscutibile»; il docente non deve costringere lo studente a imparare a memoria «un certo numero di date e nozioni particolari» (S1, 805), pena essere niente più di «puro imbottimento di cervelli» (S3, 378).

Bisogna, piuttosto, spronare lo studente a «fare lo sforzo necessario per conquistare una nuova verità», una verità che «non esiste in sé e per sé, ma è stata una conquista dello spirito» attraverso la riproduzione di «quello stato d’ansia che ha attraversato lo studioso prima di raggiungerla» (S1, 805). Quando «uno spirito ricreativo» riesce a fondere dei dati «in una fiamma ardente di nuova vita individuale», afferma, l’insegnamento diventa un atto di liberazione: con «il fascino di tutte le cose vitali» (S1, 805).

Quello che vale per l’educando non può non valere anche per l’educatore, il quale trae pure dei benefici, quel «sèguito di nuova vita, di vita diversa» (S1, 804) catalizzato dall’atto di insegnare allorquando lo stimolare suscita, dialetticamente, un momento di ulteriore chiarezza nello stesso insegnante.

Un anno dopo, proponendo l’Associazione di coltura, afferma che dell’Università popolare è

meglio non parlare: essa non è mai stata viva, non ha mai avuto una funzione che rispondesse ad un bisogno. È d’origine borghese, e risponde a un criterio vago e confuso di umanitarismo spirituale: ha la stessa efficacia degli istituti di beneficenza, che credono con un piatto di minestra soddisfare ai bisogni fisiologici dei disgraziati che non possono sfamarsi e muovono a pietà il tenero cuore di lor signori. (S2, 660)

L'Associazione di coltura come lui l'intende si porrebbe invece dei compiti precisi e uno scopo lungimirante. È il logico proseguimento del discorso da lui avviato dieci mesi prima – sebbene in forma più circostanziata – su *La città futura* servendosi degli scritti di Croce e Carlini.

A chiarimento di quanto detto, si tenga presente che nella sua proposta, intitolata "Per un'Associazione di coltura" (S2, 660-62), Gramsci torna a far presente come molti giovani socialisti si trovano alle prese con un novero di «problemi, filosofici, religiosi, morali che l'azione politica ed economica presuppone», questi esistenziali non sono assolutamente da sottovalutare perché determinano quelle «cosidette crisi spirituali».

Un'associazione di coltura fornirebbe una soluzione a lungo termine, necessaria perché «il socialismo è una visione integrale della vita», con «una filosofia, una mistica, una morale». Una tale associazione «sarebbe la sede propria della discussione di questi problemi, della loro chiarificazione, della loro propagazione» (S2, 661).

Non esiste – afferma Gramsci – la convinzione ferma diffusa. Non esiste quella preparazione di lunga mano che dà la prontezza del deliberare in qualsiasi momento, che determina gli accordi immediati, accordi effettivi, profondi, che rafforzano l'azione. L'Associazione di coltura dovrebbe curare questa preparazione, dovrebbe creare queste convinzioni. Disinteressatamente, cioè senza aspettare lo stimolo dell'attualità, in essa dovrebbe discutersi tutto ciò che interessa o potrà interessare un giorno il movimento proletario. (S2, 661)<sup>6</sup>

Occorre, perciò, «integrare l'attività politica ed economica con un organo di attività culturale» (S2, 660) perché troppo spesso i socialisti aspettano «l'attualità per discutere dei problemi e per fissare le direttive della nostra azione» (S2, 661). Di conseguenza, «[c]ostretti dall'urgenza» si danno «dei problemi soluzioni affrettate, nel senso che non tutti quelli che al movimento partecipano, si sono impadroniti dei termini esatti delle questioni». Perciò, «a ogni ora storica importante, si verificano gli sbandamenti, gli ammorbidimenti, le beghe interne, le questioni personali» (S2, 661). I giovani, se alla fine si adeguano passivamente alla «direttiva fissata, lo fanno per spirito di disciplina e per la fiducia che nutrono nei dirigenti, più che per un'intima convinzione, per una razionale spontaneità» (S2, 661). A peggiorare le cose, si verificano dei «fenomeni di idolatria, che sono un controsenso nel nostro movimento, e fanno rientrare dalla finestra l'autoritarismo cacciato dalla porta» (S2, 661).

L'Associazione di coltura, comunque, è bocciata da «alcuni organizzatori sindacali, che la giudicano alla stregua di una bizzarria intellettualistica» (Rapone 2011a, 77-78). Tuttavia, ciò che non gli è permesso fare 'all'ingrosso' – interagire

<sup>6</sup> L'Associazione, secondo Gramsci, darebbe altresì un contributo perspicuo alla risoluzione della «questione degli "intellettuali"». Sarebbe, cioè, un modo di integrarli produttivamente nel movimento operaio. «Gli intellettuali – afferma Gramsci – rappresentano un peso morto nel nostro movimento, perché in esso non hanno un compito specifico, adeguato alla loro capacità. Lo troverebbero, sarebbe messo alla prova il loro intellettualismo, la loro capacità di intelligenza» (S2, 661).

con un ampio pubblico e mettere in atto, fuori dalle istituzioni statali, un «risveglio filosofico» come evocato dal Croce nel 1908, come si è visto – continua a provare a fare ‘al minuto’, attraverso il Club di vita morale.

“La tua eredità”

Qualche mese dopo, il 1° maggio 1918, giornata di diffusione straordinaria del quotidiano, Gramsci viene avanti sull’*Avanti!* con “La tua eredità” (S3, 365-67), articolo in cui, fra l’altro, fa vedere che non intende mollare l’idea di una associazione educativa<sup>7</sup>. Inoltre, chiarisce e approfondisce delle idee proposte in “Modello e realtà”, tirando le fila delle questioni filosofiche già sollevate su *La città futura*, fondamentali per i lavoratori: il significato della vita, nonché, come farebbe indovinare il titolo, ciò che rimarrà di loro dopo il decesso.

In questo scritto Gramsci dà, occorre dirlo, anche buona prova di sé come insegnante. Viene incontro, senza discendere, ai suoi lettori operai coinvolgendoli al loro livello intellettuale. Li prende per la mano, per modo di dire; utilizza un tono colloquiale, discorsivo, un lessico accessibile. Li tratta da pari a pari, dando a chi lo legge del tu. Conduce i suoi lettori passo per passo per il suo ragionamento, sostenendo la sua argomentazione con esempi pertinenti per la loro vita, presentando da un’angolazione diversa argomenti già trattati su *La città futura*. Intesse insieme i quesiti esistenziali riguardanti l’immortalità considerati da Croce e Carlini, come si è appena detto, tirando anche in ballo l’equa distribuzione della ricchezza discussa in “Modello e realtà” (implicitamente confutando di nuovo le tesi di Alfredo Rocco), nonché quella della libertà e della necessità di un nuovo senso comune, temi già affrontati, sempre su *La città futura*, in “Tre principi, tre ordini” (S2, 84-92).

Il punto d’avvio della sua argomentazione è la dimostrazione di come nel capitalismo la libertà personale dipende direttamente dalla ricchezza individuale (S3, 367), ovvero come lo status economico dell’individuo determina la sua capacità di svolgere a pieno la propria personalità.

Moltissimi, scrive, vogliono tentare la fortuna e «partecipare alla gara» della ricchezza non perché sono avari (per loro la ricchezza non è fine a sé stessa), ma perché «è mezzo per un fine: la libertà». Più si possiede, più l’agiatezza economica aumenta le opzioni a disposizione, fra cui la possibilità di istruirsi. Quindi, il fine della ricerca di ricchezze individuali non è prettamente individuale: è «un’immortalità», un lascito da trasmettere di generazione in generazione. L’eredità monetaria garantisce la capacità di «libera scelta» «alla tua prole, ai tuoi cari» (S3, 365). Infatti,

Questa immortalità è ammessa dai laici, dai filosofi: essa appunto è dai filosofi chiamata Spirito, e viene fatta coincidere con la Storia, perché tutto umano,

<sup>7</sup> Come fa presente Rapone, con “La tua eredità” – stilato dopo la lettura di un articolo di Anatolij Lunačarskij, il commissario all’istruzione del governo bolscevico – Gramsci «torn[a] a rivendicare il valore di quella sua idea», quella cioè di una associazione culturale socialista (Rapone 2011a, 77-78).

perché non ha nulla da spartire con lo spirito (anima) trascendente, ultraterreno, delle religioni. È pura attività: tu sei attivo, lavori, partecipi dell'immortalità del lavoro. (S3, 365)

Per esempio, due «filosofi» – Croce e Carlini sulle pagine de *La città futura*, come abbiamo avuto modo di vedere – ritengono che «la vita dello spirito» si riveli nello svolgimento della nostra umanità, nell'«attività creatrice» dei singoli, in atti che, appena compiuti, si «stacca[no] da noi e viv[ono] vita immortale».

Se la nostra umanità è un tutt'uno con la nostra «azione creatrice», all'agire, consegue che la nostra umanità dipende dalla libertà di agire. La libertà, afferma Gramsci ne «La tua eredità», «è il sommo bene» (S3, 365). Pertanto «è naturale» fare qualsiasi sacrificio, come fanno tanti lavoratori, «per creare questa libertà, anche sicuri di non goderla se stessi, solo per assicurarla ai propri cari» (S3, 365). In taluni casi il desiderio di libertà diventa

così pungente da spingere, al delitto, alla perversione, al suicidio. Madri si prostituiscono per racimolare un peculio di libertà ai figli; padri si uccidono con l'apparenza della disgrazia perché i figli godano subito l'assicurazione della libertà. (S3, 365)

Tutti aspirano a «diventare proprietari di libertà, di libertà garantita, di libertà trasmissibile» (S3, 365). Quindi – scrive, rivolgendosi direttamente a chi legge – «vuoi vedere esteriormente questa perennità del tuo io: la cerchi nei tuoi discendenti, nelle garanzie che loro assicurano» perché l'immortalità è una forma di «esteriore continuità» per chi, suscitandola, trasforma il mondo: «non saresti uomo, altrimenti, non saresti spirito, non saresti storia» (S3, 366).

Dunque, ammonisce, bisogna acquisire consapevolezza di «questa verità», approfondirla e diffonderla negli altri (S3, 366).

Così Gramsci mette a nudo una contraddizione fondamentale del capitalismo: «la libertà è solo un privilegio», non un diritto di tutti (S3, 365): «[i] pochi sono liberi, nel possesso dei beni, e trasmettono questa libertà ad altri pochi», liberi, aggiungerei, di prevaricare sulla stragrande maggioranza, i deboli.

La società capitalista, al contempo, «è una fiera, [...] un disordine perenne». Inoltre, come già detto, «molti sperano, hanno la velleità di essere liberi». Per questo si immergono nella «fiera», puntando sull'imprevedibile irrazionalità dei mercati, pur sapendo che «la fortuna è una giostra, la maggioranza deve necessariamente fallire nella gara atroce» (S3, 365). Ma se partecipi alla gara per la ricchezza ti fai «elemento del disordine»; diventi «una rotellina della macchina infernale che fa roteare la giostra» (S3, 366). I più falliscono perché non «hanno la volontà» di essere veramente liberi. Non sanno che «[l]a volontà è adeguazione dei mezzi al fine, quindi è specialmente ricerca di mezzi congrui» (S3, 366).

Perciò (e qui sentiamo Gramsci polemizzare tacitamente con il Croce di *Fede e programmi* [1911], come vedremo nel prossimo capitolo per il tramite di Attilio Carena) «[d]a elemento di disordine devi diventare elemento d'ordine» e optare per «la certezza, anche se non immediata, la certezza per i tuoi figli» (S3, 366), anche i grandi patrimoni si dissipano. Perciò bisogna avvalersi dei «soli mezzi»

– mezzi ultra-individuali, si capisce – «congrui a tua disposizione»: «l’associazione» e l’organizzazione» (S3, 366). Lo scopo di questo «organismo-forza» è di trasformare la libertà, al momento «aleatoria in quanto privilegio», in «bene comune, garanzia di libertà per tutti [...] una eredità che tu trasmetti» (S3, 366). «Rafforz[ando] le associazioni» si «liber[a] la collettività, dando a lei la proprietà della ricchezza» e si aumenta l’eredità dei figli (S3, 366).

Le associazioni – occorre porre in rilievo – per Gramsci sono due. C’è il Partito, ovvero «[l]’associazione politica» – il PSI –, «organo di educazione, di elevazione» – per il quale «ti spoglierai dei tuoi egoismi personali, imparerai a lavorare disinteressatamente per l’avvenire che è di tutti, quindi anche tuo e dei tuoi».

L’altra è «[l]’associazione di cultura» che «ti renderà più degno del tuo compito sociale, ti educerà a pensar bene, migliorerà il tuo spirito: per essa parteciperai al patrimonio di pensiero, di esperienze spirituali, di intelligenza, di bellezza del passato e del presente» (S3, 367).

Dunque, conclude, bisogna diffondere «questa piccola verità»: teoricamente «tutti *singolarmente* possono diventare ricchi (liberi)». Ma la realtà è tutt’altra cosa: «necessariamente, solo pochi lo diventano». «Necessariamente» perché per ogni individuo che vince alla fiera ci sono «diecimila falliti» (S3, 367; i corsivi sono di Gramsci) perché le probabilità sono infauste. Quei diecimila, invece, non falliranno «nella ricerca dell’eredità sociale» (S3, 367).

Intanto – conclude – tu fa il tuo dovere: dà la tua parte di attività, di spiritualità al comune patrimonio sociale attuale: lavora perché sia trasmesso, migliorato e ampliato, ai tuoi discendenti: cura la tua eredità, cura l’eredità che sola *sei certo* di poter lasciare. (S3, 367; i corsivi di Gramsci)

Insomma, attraverso l’insegnamento Gramsci, per dirla con Bourdieu, solleva la questione della trasmissione ereditaria del potere e dei privilegi, cioè la riproduzione degli attuali rapporti di forza fra le classi che limitano l’accesso degli strati meno agiati all’istruzione. Sicché Gramsci propone di infrangere quel circolo vizioso, caratterizzato da «disuguaglianze consacrate» (Bourdieu 1973, 79) nei millenni, attraverso una redistribuzione del ‘capitale culturale’ accumulato nel e tramandato dal passato.

Gramsci, come abbiamo avuto modo di constatare, sottolinea come la libertà nel capitalismo è un privilegio di cui godono pochi, non è un diritto condiviso da tutti. Dunque, quando lui e Togliatti nel 1919 «ordi[scono]» il loro «colpo di Stato redazionale» a *L’Ordine Nuovo* (ON, 148)<sup>8</sup>, il problema attorno al quale

<sup>8</sup> A motivare questo «colpo di Stato redazionale» ai danni di Tasca sono state l’«assenza di un programma concreto» e la mancanza di un’«idea centrale» e un’«organizzazione intima del materiale letterario pubblicato» nonché «una vana e vaga aspirazione ai problemi concreti» (ON, 147). «*L’Ordine Nuovo* nei primi numeri – scrive Gramsci – fu un’antologia, nient’altro che un’antologia; [...] fu una rassegna di cultura astratta, di informazione astratta, [...] un disorganismo, [...], che zampilloni cercava un approdo ideale e una via per l’azione» (ON, 148). Va detto che questo articolo, “Programma de *L’Ordine Nuovo*”, riecheggerà un quarto di secolo

ruoterà la stessa «*idea*» del settimanale (ON, 149; il corsivo è di Gramsci), sarà quello «fondamentale della rivoluzione operaia»: quello «della “libertà” proletaria» da condursi attraverso la battaglia delle idee. Di qui la larga diffusione del periodico fra i lavoratori, i quali sentono gli articoli «pervasi dallo stesso loro spirito di ricerca interiore: “Come possiamo diventar liberi? Come possiamo diventare noi stessi?”». Gli articoli, infatti, a detta di Gramsci, sono «quasi un “prendere atto” di avvenimenti reali, visti come momenti di un processo di intima liberazione ed espressione di se stessa da parte della classe operaia» (ON, 149).

In questo modo Gramsci cerca di «saldare il presente all’avvenire, soddisfacendo le urgenti necessità del presente e utilmente lavorando per creare e “anticipare” l’avvenire» (ON, 10).

dopo nella lettera aperta inviata da Togliatti a Elio Vittorini (Togliatti 1946), il direttore de *Il Politecnico*, rivista il cui «indirizzo annunciato non veniva seguito con coerenza, veniva, anzi, sostituito, a poco a poco, da qualcosa di diverso, da una strana tendenza a una specie di “cultura” enciclopedica, dove una ricerca astratta del nuovo, del diverso, del sorprendente, prendeva il posto della scelta e dell’indagine coerenti con un obiettivo, e la notizia, l’informazione (volevo dire, con un brutto termine giornalistico la “varietà”) sopraffaceva il pensiero» (Togliatti 1946, 285). Questa lettera, va detto, non era una ‘sconfessione’, tanto meno una scomunica, perché, a detta del medesimo Vittorini, «Togliatti, quando ha saputo che “Politecnico” aveva delle difficoltà finanziarie e forse doveva cessare le pubblicazioni, ha detto: “Ma allora bisogna aiutarlo”. Cioè: bisogna dargli un aiuto finanziario». Vittorini, per diversi motivi, rifiutò (Vittorini 1977, 159).

## Il Club di vita morale. Alcuni ‘risultati’

I temi discussi nei capitoli precedenti – fede socialista, studio disinteressato, associazionismo, l’importanza di ‘superarsi’ ovvero conoscersi e migliorarsi, l’insegnamento come atto di liberazione e di autoeducazione – prendono corpo a cavallo degli anni 1917 e 1918. Esperienza cruciale, in cui queste idee prendono consistenza, è il Club di vita morale<sup>1</sup>. Anzi, luce essenziale sul contesto necessario per comprendere questa congiuntura critica nella biografia intellettuale di Gramsci è gettata dalle letture e dagli scritti dei soci del Club, compresi quelli di Gramsci in quanto «excubitor» ovvero il ‘primus inter pares’ del gruppo. Queste letture aiutano a comprendere sia come Gramsci conduce le discussioni del Club sia gli obiettivi da lui prefissati per le loro conversazioni, per sé e per i suoi allievi. Decisivi in questo senso sono la lettura di alcuni interventi del Croce e del pamphlet *Il concetto dell’educazione* di Giuseppe Lombardo-Radice (un rapido riassunto, nelle parole del suo autore, di «alcuni lineamenti fondamentali di quello che a noi pare l’educazione e, in conseguenza, la disciplina pedagogica» [Lombardo-Radice, 7]), nonché le risposte dei singoli soci a questi testi.

<sup>1</sup> Per Maltese, il Club «è centrale per comprendere come già G[ramsci] affrontasse il problema pedagogico come problema politico, nonché per decifrare la sua idea di cultura» (Maltese 2011b).

## La lettera di Gramsci a Lombardo-Radice

Nella seconda metà di marzo 1918 Gramsci si avvale della pubblicazione su *Il Grido del popolo* di un riassunto di Andrea Viglongo (1918b) all'opuscolo di Giuseppe Lombardo-Radice *Il concetto dell'educazione* per scrivere al pedagogo ed informarlo «del poco lavoro che noi socialisti cerchiamo svolgere qui a Torino»<sup>2</sup> (EI, 176). A Gramsci preme chiedergli, dato l'interesse del maestro per «tutte le esperienze nuove pedagogiche», un giudizio sul Club, iniziativa «che certo – Gramsci ammette – non si afferma e sviluppa senza difficoltà» (EI, 176). Gradirebbe, scrive, «qualche consiglio» – o, forse, meglio – «un indirizzo che integri e completi» le sue idee. È certo Gramsci che se Lombardo-Radice si degnasse di rispondere i suoi giovani ne trarrebbero «nuova energia per perseverare ed afforzare la loro volontà» (EI, 177).

Gramsci aveva «dovuto accettare il compito di excubitor, perché iniziatore dell'associazione» (EI, 176). Al momento in cui scrive sta cercando di abituare un piccolo esemplare di giovani aderenti al movimento socialista «alla discussione disinteressata dei problemi etici e sociali» (EI, 177): «Vogliamo abituarli alla ricerca, alla lettura fatta con disciplina e metodo, all'esposizione semplice e serena delle loro convinzioni» (EI, 176).

Il giovane legge, fa uno schema, e poi in una seduta espone ai presenti i risultati delle sue ricerche e delle sue riflessioni. Qualcuno dei presenti, se si è preparato, o io stesso, presentiamo obiezioni, prospettiamo soluzioni diverse, allarghiamo il dominio di un concetto o di un ragionamento. Si apre così una discussione, che si cerca di non chiudere finché tutti i presenti siano stati messi in grado di comprendere e di far propri i risultati più importanti del lavoro comune. (EI, 177)

Desidera anche appurare, servendosi del microcosmo del Club, se è possibile andare oltre «la predicazione verbale dei principi e delle massime morali» e «dare esempi nuovi (per l'Italia) di associazionismo» (EI, 176).

Ciò che Gramsci intende per «associazionismo», per raffinare quanto già ricavato dalla sua proposta “Per un'Associazione di cultura”, possiamo desumere da un “Sotto la mole” intitolato “Spirito associativo”, uscito sull'*Avanti!* torinese il 14 febbraio 1918.

<sup>2</sup> Lombardo-Radice «aveva abbandonato, su posizioni interventiste, il PSI» (Rapone 2011a, 79). Quindi, Gramsci crede doveroso chiedere al destinatario di guardare oltre la provenienza della sua lettera – «Torino, che pure passa in Italia per il regno della bestialità e dell'imbecillità proletaria e disfattista» – ed appellarsi alla «bontà e gentilezza» del maestro, augurandosi che Lombardo-Radice sia stato «preservato dal contagio di perversimento che è diventato epidemico: l'aver una concezione differente sul compito che il proletariato socialista deve svolgere durante la guerra non può annullare il rispetto reciproco» (EI, 178). Ciononostante, Lombardo-Radice risponde con ripicco: «Il mio posto è quassù, per l'Italia, cioè per l'umanità che non vuole servire la Germania. Mala fede dei socialisti ufficiali o cieca loro astrattezza, certo è che essi hanno collaborato, più o meno, coi tedeschi! Oggi non è l'ora delle accademie pedagogiche, ma della azione per la Patria e per le Patrie! Viva l'Italia e non dimentichiamo MAZZINI!» (EI, 179).

In codesto intervento Gramsci nega che in Italia «manca lo spirito associativo, lo spirito di solidarietà». «Pullulano – scrive, con un pizzico di ironia – le società di mandolinisti, di ex carabinieri, di ex dazieri, di oriundi di Roccacannuccia che abitano fuori del loro paese». Però queste associazioni sono prive di «una ragione d'essere profonda, che non sono costituite per un fine generale, che stranamente rassomigliano alle associazioni a delinquere, in tutto, fuorché naturalmente, nel fine particolare di delinquere». Questo loro «spirito associativo si accontenta di esteriorità, che non domanda né lavoro né sacrificio, [ ... ] esaurisce il suo compito in una baldoria, in una serenata, in un furto con scasso, in un ordine del giorno».

Occorre, piuttosto (ed è quello a cui chiaramente Gramsci cerca di dare vita con il Club), uno spirito associativo diverso, «poco diffuso» in Italia. Questo «spirito», dagli «intenti educativi», verrebbe a costituire «il vaglio sottilissimo attraverso il quale si passano gli egoismi particolari, per il raggiungimento dell'accordo dei soci su un piano comune» (S3, 152).

Nella fattispecie, lo «spirito associativo» che Gramsci ha in mente è un modo di immedesimarsi nel prossimo:

È un tentativo di superamento dell'individualismo, col maggiore incremento della personalità, la quale riconosce se stessa più in ciò che ha di comune con gli altri, che nelle peculiari accidentalità differenziatrici. È l'individuo che si arricchisce delle esperienze di tutti gli altri uomini, che vive i dolori e le speranze degli altri uomini, che sente in sé vibrare tutta l'umanità, per gradi, dalla categoria all'associazione internazionale. (S3, 152)

Per dirla un po' diversamente, l'autoconsapevolezza acquisita attraverso l'associazionismo – da paragonarsi a quella ottenuta dal lettore comune attraverso l'identificazione-immedesimazione con personaggi letterari – rende possibili non soltanto maggiore comprensione ed empatia per l'altro, ma anche, di conseguenza, ulteriori interazioni fruttuose. Seguendo in modo continuato un metaforico nastro di Möbius, l'ottenimento di una sempre maggiore comprensione, prima di sé, poi dell'altro da sé, per 'effetto domino', o meglio per «spirito di scissione», «il progressivo acquisto della coscienza della propria personalità storica» (Q3 §49, 333), si allarga a comprendere – e chiedo scusa del bisticcio – sempre più altri 'altri'<sup>3</sup>. A sua volta la migliore comprensione di altri da sé potenza e accresce l'autoconoscenza<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Secondo Semeraro, Gramsci «riconosce le novità introdotte dalla "pedagogia moderna": la scuola attiva ossia la collaborazione amichevole tra maestro e alunno» perché è «convinto che la formazione della personalità avvenga nel processo storico, sul terreno della disputa egemonica, sia frutto di una lotta contro gli «istinti», contro «la natura» e diretta a superare la visione magica e le arretratezze per creare l'uomo «attuale» rispetto alla sua epoca», insomma, «un rapporto storico, scientifico e dialettico dove individuo e ambiente si modificano reciprocamente» (Semeraro 2009, 630-31).

<sup>4</sup> Importante in questo senso un lungo appunto nel decimo quaderno in cui Gramsci solleva la «domanda prima e principale della filosofia», che cosa è un essere umano. Poi dopo averla riformulata in «che cosa l'uomo può diventare, se cioè l'uomo può dominare il proprio

Infatti, la pietra angolare dell'associazionismo per Gramsci è l'autoconoscenza, e lui se ne serve come fondamento del suo insegnamento: chi vuole dare un contributo al progresso sociale deve conoscere innanzitutto sé stesso sempre meglio per poter conoscere ed interagire, sempre meglio, con l'altro.

Gramsci propone, per dirla con Bachtin, di conoscere dialogicamente la propria interiorità – perché inerente al dialogo è l'aspettativa di una risposta, una controplica – attraverso il filtro di quella altrui. In questo modo si supera un'altrità che, secondo il filosofo russo, è solo contingente, esterna illusoria (365). Come Gramsci scriverà a Tatiana da Turi, «bisogna [...] avere una perfetta coscienza dei propri limiti, se pur si vuole allargarli e approfondirli» (*Ldc*, 447).

Per questo Gramsci fa leggere il libro di Lombardo-Radice, *Il concetto dell'educazione*, il cui presupposto, come avremo modo di constatare, è *nosce te ipsum*.

### L'associazionismo

Per trattare in modo più specificato l'associazionismo, Gramsci, scrivendo a Lombardo-Radice, spiega come un obiettivo dell'insegnamento è quello di abilitare all'«accettazione del controllo reciproco sull'attività quotidiana, familiare, d'officina, civile, di ciascuno»<sup>5</sup>, compreso l'egemonico «excubitor». In altre parole, ognuno deve imparare a trovare «il coraggio e l'energia morale sufficiente per confessarsi pubblicamente, accettando che gli amici lo consiglino e lo controllino» al fine di «creare la fiducia reciproca, una comunione intellettuale e morale di tutti» (*EL*, 177)<sup>6</sup>.

destino, può “farsi”, può crearsi una vita», risponde che «l'uomo è un processo e precisamente è il processo dei suoi atti». Per questo, «occorre concepire l'uomo come una serie di rapporti attivi (un processo) in cui se l'individualità ha la massima importanza, non è però il solo elemento da considerare. L'individuo non entra in rapporti con gli altri uomini per giustapposizione, ma organicamente, cioè in quanto entra a far parte di organismi dai più semplici ai più complessi. Così l'uomo non entra in rapporto con la natura semplicemente, per il fatto di essere egli stesso natura, ma attivamente, per mezzo del lavoro e della tecnica. [...] Questi rapporti non sono meccanici. Sono attivi e coscienti, cioè corrispondono a un grado maggiore o minore d'intelligenza che di essi ha il singolo uomo. Perciò si può dire che ognuno cambia se stesso, si modifica, nella misura in cui cambia e modifica tutto il complesso di rapporti di cui egli è il centro di annodamento» (Q10 II §54, 1343-45).

<sup>5</sup> Si veda in merito Maltese, secondo il quale Lombardo-Radice rifiuta «di ridurre l'educazione alla sola dimensione scolastica» e propende per «processi di *reciproca educazione*» e «*l'educazione nel senso largo*» (Maltese 2011a, 115; i corsivi sono citazioni dall'originale di Lombardo-Radice). «Il maestro – secondo Lombardo-Radice – educa *l'uomo*; attraverso l'alunno mira alla famiglia, alla città, alla nazione; la sua è opera di educazione scolastica in quanto è di educazione domestica e politica» (Maltese 2011a, 116; il corsivo si trova nell'originale di Lombardo-Radice).

<sup>6</sup> La «pratica pedagogica» alla base degli incontri del Club per Gramsci si estende fuori dall'ambiente didattico; pervade capillarmente i rapporti interpersonali e sociali. Per un esempio di come la teoria diventava pratica, Boccardo ricorderà come, dopo aver menzionato a Gramsci un libro preso in prestito da una biblioteca scolastica tempo prima da sua sorella dietro richiesta dello stesso Boccardo, Gramsci «mi chiese perché lo avevo ancora e se intendevo restituirlo. La cosa mi colpì perché in realtà non pensavo neanche lontanamente a resti-

Comunque, alludendo all'autocontrollo» all'interno del gruppo Gramsci fa capire come intende applicare quanto teorizza Lombardo-Radice ne *Il concetto dell'educazione*, specificamente dove questi sostiene:

La didattica potrebbe avere un veramente nobile compito: richiamare per ciascuna parte o problema speciale dell'insegnamento e della formazione del carattere le leggi generali dello spirito, scartando tutte le mal dirette azioni, come allenatrici dello spirito. La pedagogia è perciò in realtà critica di singoli atti, circostanziati storicamente, fatta al lume della filosofia. (Lombardo-Radice 1916, 40)

Insomma, come spiega Petrini, Gramsci

voleva non solo che chi aderiva al movimento socialista diventasse capace di disciplinare spontaneamente il proprio comportamento, senza ricorrere ad imposizioni esterne; ma anche che imparasse a non abbandonarsi al soddisfacimento dei bisogni più immediati. Ciò a cui aspirava era una disciplina intesa come libertà sia da ogni forma di coercizione che da ogni tipo di sudditanza nei confronti di capricci ed esigenze materiali. (Petrini 2001, 156)

Quindi, nessuno «seguiva o dava ordini e ciascuno vestiva i panni sia del controllore che del controllato» (Petrini 2001, 156). I giovani dovevano acquisire e l'autodisciplina intellettuale e quella morale.

Quella disciplina, come chiarisce Gramsci in "Per la nuova Internazionale" (dell'8 dicembre 1917), deve essere interiore prima che esteriore, «suscitata dall'adesione perfetta tra il pensiero e l'azione, dalla coerenza tra i principi generali e le interpretazioni delle contingenze particolari» (S2, 634). Ne consegue che la libertà acquisita iscrivendosi ad un partito politico consente l'autorealizzazione. «Essere vuol dire distinguersi, individuarsi» (S2, 632) perché un partito politico nell'accezione di Gramsci è una associazione di individui distinti (né collimanti né, tantomeno, divergenti) nella diversità, i quali si ritrovano insieme nell'autodisciplina<sup>7</sup>. Un partito è un organismo il cui «fine ultimo [...] da raggiungere in comune [...] prevale sui motivi occasionali di dissoluzione» al di là degli «urti interni, discussioni, attriti» inerenti a «questo processo di distinzione». È un'associazione in cui «una disciplina», cioè una linea politica «viene accettata» (S2, 632). Dunque, inaccettabile è l'accettazione passiva; non deve essere il conformismo, «la disciplina esteriore a fondere in un blocco

tuirlo». Successivamente, racconta, «quel libro lo restituii e non tenni mai più un libro che non fosse mio». Dopo prestò ad altri molti libri che non gli sono stati restituiti: «mi capitò più facilmente di darne di miei che non di prenderne da altri» (Boccardo 1977, 52).

<sup>7</sup> Si veda in merito Rapone secondo cui per Gramsci la disciplina è innanzitutto autodisciplina: non sottomissione a direttive esterne, ma riconoscimento della necessità di «operare secondo una linea di condotta che noi stessi contribuiamo a tracciare e a mantenere rigidamente coerente»; in questo senso è anche una pratica di libertà, perché fuori dell'organizzazione può esistere sì l'impulso individuale, ma solo nell'azione sistematicamente orientata verso un fine l'autonomia del soggetto ha modo di esprimersi realmente» (Rapone 2011a, 309-10).

gli elementi di un partito» (S2, 634). L'adesione deve essere attiva, volitiva, cognitiva. Deve avere alla base una 'fede condivisa'.

Qui, per riprendere Rapone, si vede allargarsi il divario aperto qualche anno prima fra i socialisti rivoluzionari torinesi, i 'bordighiani', per i quali bastava «l'invocazione del sentimento quale primo mobile dell'azione di classe» (Rapone 2011a, 298) e il «culturalismo» di Tasca come assorbito da Gramsci.

#### Lombardo-Radice: *Il concetto dell'educazione*

Il metodo didattico proposto da Lombardo-Radice ne *Il concetto dell'educazione* ricalca l'esempio dei «maestri d'arte meccaniche» [sic]. Essi, scrive, «non trattengono i principianti con le lezioni teoriche» ma insistono sulla necessità di mettere i discepoli «subito a lavorare, affinché fabbricando imparino a fabbricare». Per analogia, afferma,

Anche nelle scuole [...] i ragazzi devono imparare a scrivere scrivendo [...] a raziocinare raziocinando [...] Così soltanto tutti, proprio per pratica e per effetto dei felici risultati, sperimenteranno la verità del motto, che a forza di fare si riesce a fare. (Lombardo-Radice 1916, 35)

Gramsci, a sua volta, fedele all'insegnamento del pedagogista, assegna dei compiti scritti ai membri del Club: «Il giovane legge, fa uno schema, e poi in una seduta espone ai presenti i risultati delle sue ricerche e delle sue riflessioni» (S2, 177).

Un altro scopo del Club, questo a più lungo termine, da desumersi dalla lettera a Lombardo-Radice, è quello di formare dei maestri di futuri maestri: degli individui – se è lecito riprendere a questo punto Marco Aurelio (VI §14, 84) – che «attend[ono] sopra ogni cosa a conservare la propria anima nel possesso e nella pratica attiva della ragione e del bene sociale, e aiuta il suo simile a ottenere la stessa cosa<sup>8</sup>. Quando i discenti di Gramsci saranno anch'essi docenti, si serviranno di quanto hanno avuto modo di mutuare dall'«excubitor», ossia il sorvegliante della loro istruzione, per dare impulso a un effetto a catena, sia per fare proseliti, sia per educare futuri quadri, dirigenti e maestri<sup>9</sup>.

In ogni caso, l'educatore, secondo Lombardo-Radice, è tenuto a fornire all'alunno «le note essenziali e profondamente caratteristiche della *formazione dello spirito umano*» affinché possa «entrare» in sé stesso e «interrogare» le profondità della propria coscienza (Lombardo-Radice 1916, 8-9). Oltre la potenziata autoconoscenza così

<sup>8</sup> Così nella traduzione di Cazzamini-Mussi. In quella di Picchioni, «conservare in istati ed in moti conformi alla ragione e vòlta al bene della società l'anima sua, ed aiuta il suo congenere a far lo stesso» (VI §14, 284).

<sup>9</sup> Anche nel carcere la «grande preoccupazione» di Gramsci, ricorda Aldo Magnani, «era quella di formare quadri» e conseguentemente si dava da fare affinché «i compagni acquistassero cultura generale e cultura politica, perché [...] dovevano trovarsi nella condizione che – anche se isolati, anche se conoscevano soltanto pallidamente la linea politica del partito – dovevano essere in grado di condurre avanti un'azione politica» (Bermani 2007a, 241).

acquisita, altro fine di un tale autoesame è la «coscienza di qualche cosa di profondamente identico che ci accomuna cogli altri esseri» (Lombardo-Radice 1916, 12).

Insito, quindi, nell'«atto educativo» è il riconoscimento di «una duplicità di anime» maestro-alunno. Il maestro è l'«essere rilevante», chiamato così perché mette in rilievo quello che già cova nell'anima dell'allievo.

Al contempo, anche per il maestro l'atto educativo è «autoeducazione». Chi insegna deve fondersi con l'altro, partecipare all'altrui vita interiore<sup>10</sup>: immedesimandosi con l'allievo l'educatore approfondisce la propria conoscenza di sé.

Dunque, educando ci si educa. Come sostiene Lombardo-Radice, l'atto educativo si basa su una «fusione di coscienze [che] è insieme *autoeducazione ed educazione*» (Lombardo-Radice 1916, 20; il corsivo è di Lombardo-Radice). È un comunicare con sé stesso attraverso gli altri (22), «una celebrazione dell'umanità» (Lombardo-Radice 1916, 22). Per Gramsci è «una comunione di spiritualità» (NM, 13), «una trasfusione di energie vitali intellettuali» (S3, 378).

Pertanto, secondo Lombardo-Radice, ogni «lezione è sempre una *viva collaborazione*» (Lombardo-Radice 1916, 48). In questa «*collaborazione*, nel senso di penetrazione di anime, è il segreto della scuola» (Lombardo-Radice 1916, 21; i corsivi sono di Lombardo-Radice). Entrare in dialogo educativo è istintivo: proviene dal profondo del nostro essere sociale.

La necessità di *diffondere in sé in altri* e di *assumere in sé la coscienza altrui* è dunque tanto bisogno di educare, quanto di autoeducarsi: di elevare lo spirito, chiarificandolo nella disindividuazione e universalizzazione. Gli altri, se abbiamo coscienza vera di educatori, sono *in noi*, e correggendoli e facendo loro superare le crisi da noi superate, si convalida la nostra vittoria. (Lombardo-Radice 1916, 23; i corsivi sono di Lombardo-Radice)

Sicché, sia per il maestro sia per l'allunno «*Educarsi* vuol dire appunto guardare al proprio passato e superarlo, sforzandosi *ad esistere* di più, cioè a uscire sempre più dal nulla della vita puramente animale, o puramente individuale» (Lombardo-Radice 1916, 14; i corsivi e il grassetto sono di Lombardo-Radice) e «*chiarir[si]*» (Lombardo-Radice 1916, 15). In altre parole,

educare se stessi vuol dire acquistare consapevolezza delle proprie deficienze anteriori e sforzarsi di vincerle; educare altri significa rifare in sé lo sforzo di miglioramento che nell'educando per indizii certi si vede iniziato, mettendosi in condizioni di rivivere sua la crisi, per fargliela più chiaramente sentire. (Lombardo-Radice 1916, 15)<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Compito del maestro, se è lecito dirla con Dante, è rendere capaci gli allievi di «intuarsi» e di «inluarsi»: «“Dio vede tutto, e tuo vedere s'inluia», / diss'io “beato spirito, si che nulla / voglia di sé a te puot'esser fuia. // Dunque la voce tua, che 'l ciel trastulla / sempre col canto di quei fuochi pii / che di sei ali facen la coculla, // perché non satisface a' miei desii? // Già non attendere' io tua dimanda, / s'io m'intuassi, come tu ti'inmii”» (Par IX. 73-81).

<sup>11</sup> Armando Carlini afferma, nel suo *Avviamento allo studio della filosofia*, che il punto di partenza della filosofia è «l'autocoscienza»: Socrate «mise in chiaro» come «nella conoscen-

Lo stesso vivere – leggendo il pamphlet di Lombardo-Radice Gramsci avrà sentito echeggiare i *Ricordi* di Marco Aurelio – significa «dominare le passioni»: chi non domina «l'individuale», scrive il pedagogista, «va incontro alla morte» (Lombardo-Radice 1916, 27)<sup>12</sup>. Anzi, afferma Lombardo-Radice, riprendendo la *Filosofia dello spirito* del Croce, «né si può pensare abolito l'uno, senza pensare abolito anche l'altro» (Lombardo-Radice 1916, 27).

In ogni caso, la capacità di educarsi è patrimonio di tutta l'umanità, a prescindere, per usare le parole di Lombardo-Radice, da qualsiasi «differenza in grado di umanità», cioè di classe socio-economica:

Basterebbe il buon senso – per dimostrare che l'eredità non è un fattore della formazione umana, per la semplice ragione che ciascun uomo è una *possibilità di sviluppi infinitamente varii*; il che si può provare senza contraddire al concetto di eredità, anzi perfino rimanendo nell'ambito del concetto empirico di essa, il quale rivela da sé la sua insufficienza, mostrando quale ammasso di varie contraddittorie tendenze sia ogni individuo, non fosse altro per la molteplicità dei suoi antenati, e come perciò lo sviluppo individuale debba dipendere da altro che non sia l'eredità; se no resterebbe a spiegare... come mai non siamo ancora antropofagi! (Lombardo-Radice 1916, 31-32; i corsivi sono suoi)

Dunque, educare, insegnare significa mettere l'altro in condizione di diventare sé stesso (Lombardo-Radice 1916, 17), di realizzarsi come individuo. L'educarsi non ha niente a che fare con «gli acquisti definitivi che si chiamano abitudini». Anzi, educarsi è «una continua riconquista» (Lombardo-Radice 1916, 30). È un divenire – «la vita dello spirito [...] non è *fatto*, ma *farsi*» (Lombardo-Radice 1916, 27; i corsivi sono di Lombardo-Radice) – che segue, come già detto, un nastro di Möbius<sup>13</sup>. Coinvolge maestro e alunno, i quali si identificano l'uno con l'altro.

za di noi stessi consistere il più alto grado dell'umana sapienza» (Carlini 1921, 13). Secondo Carlini si nasce filosofi – ognuno possiede «una certa cognizione della filosofia» perché la filosofia è innanzitutto «una riflessione del pensiero su se stesso,» e chi «di tale capacità non fosse fornito, non sarebbe neppure uomo» (Carlini 1921, 13) – e quindi si studia la filosofia per «approfondire meglio quella coscienza che ogni uomo ha di se stesso in qualche grado» (Carlini 1921, 14). Perché, come afferma Agostino, la verità non è riposta nelle cose esteriori; l'individuo la porta in se stessa, e scopo della filosofia è «tutto nell'acquistare consapevolezza» (Carlini 1921, 14).

<sup>12</sup> Si veda, per esempio, nella traduzione di Cazzamini-Mussi, II §5: «Poni continuamente attenzione a compiere con fermezza [...] quanto stai facendo, con serietà diligente, ma non ostentata, con amorevolezza, con libertà, con equità, e renditi libero da ogni altra immaginazione. A questo riuscirai, se compirai ogni tuo atto [...] evitando qualsiasi consideratezza e ardente ostilità ai moniti della ragione, qualsiasi falsità, egoismo, malcontento per ciò che ti è destinato» (Marco Aurelio 1943, 179).

<sup>13</sup> Credo opportuno rinviare di nuovo ai *Ricordi*, dove Marco Aurelio ammonisce di «Entrare nella parte sovrana di ciascheduno, e far sì che ognuno possa penetrare nella parte sovrana di noi medesimi» (VIII §61, 381).

Successivamente, dopo aver soppresso «l'individualità attraverso l'autocoscienza» (immedesimandosi nell'altro), l'alunno è tenuto a riconoscere sia il «concetto del progresso individuale come "processo di attivo allargamento di sé"», sia «la vita umana come essenziale vita di relazione» (Lombardo-Radice 1916, 25)<sup>14</sup>. Ovverosia, il concetto dell'«altro» si amplia in continuazione, abilitando gli alunni all'insegnamento, cioè perfezionando ed estendendo all'infinito la mutuata «solidarietà umana» (Lombardo-Radice 1916, 12).

I compiti. La recensione di Viglongo a Lombardo-Radice

Gramsci crede doveroso chiedere anticipatamente al pedagogista di guardare oltre i limiti dell'allegato alla sua lettera, lo scritto di Viglongo, a detta di Gramsci, «un giovanetto autodidatta». Viglongo, scrive, ha «17 anni, è impiegato privato, ha compiuto gli studi tecnici inferiori» (E1, 176-77). La recensione è un esempio tangibile di come Gramsci fa 'imparare a raziocinare raziocinando'. In ogni caso, questo contributo è significativo per i nostri scopi attuali perché il riassunto del testo del maestro e le conclusioni fanno intravedere gli obiettivi didattici fissati dall'«excubitor» per questa lettura.

Un obiettivo è servirsi de *Il concetto dell'educazione* come libro di testo per futuri insegnanti perché insegna a insegnare. Perciò dirama i risultati di una discussione del Club per il tramite di Viglongo sulle pagine del *Grido*. A sua volta Viglongo – premesso che i suoi lettori «desiderano formarsi un chiaro concetto della disciplina pedagogica, all'infuori d'ogni pregiudizio positivista, ed al sicuro da ogni insidia empiristica» – opta per non scrivere una recensione, nel senso letterale del termine. Cioè, invece di esprimere un giudizio di valore, si limita a sintetizzarne il contenuto, ricostruendo «le idee-madri» del libro al fine di «presentare l'ossatura del pensiero» del suo autore (Viglongo 1918b).

Dato che per Lombardo-Radice «il fine dell'educazione è il superamento dell'individuale» (Lombardo-Radice 1916, 35), Viglongo pone in rilievo come per il pedagogista soltanto la «coscienza del me umano» – l'autoconoscenza, sinonimo di «coscienza dei valori spirituali» – può far sì che l'individuo impari ad amare gli uomini – ossia, 'altri me stessi' – dei quali, scrive Viglongo, si impara a sentire l'identità».

Gli altri [...] possono coincidere con noi stessi, di un momento già superato (e allora, intendendoli, noi ne possiamo essere *maestri*) o con noi stessi, in quanto iniziamo il superamento del nostro passato, e ci sforziamo di chiarirci (e allora intendendo gli altri, come la nostra più intima voce, siamo i *discepoli*). (Viglongo 1918b)

<sup>14</sup> Qui risuona di nuovo il volumetto dell'Imperatore. Per esempio, VII §13, 314-15: «Quella relazione che hanno fra loro le membra del corpo nell'animale individuo, hanno fra loro gli esseri intelligenti nel corpo collettivo della società; tutti sono fatti per cooperare insieme ad uno scopo comune. E per meglio ricordartene avrai cura di ripetere spesso a te medesimo: io sono un membro del sistema degli esseri intelligenti».

Quindi, l'educatore, per mettere l'educando in condizione di poter «superarsi», cioè di conoscere sé e l'altro sempre meglio, deve strutturare l'insegnamento, il rapporto docente-discente, come una «*collaborazione*, nel senso di compenetrazione di anime», perché, citando Lombardo-Radice, «è illegittimo ogni concetto di educazione che non si risolva in quello di autoeducazione» (Viglongo 1918b).

È «errore esiziale» concepire «l'educazione come un qualcosa materiale conquistabile 'pezzo a pezzo'», un accumulare nozioni. Il maestro si identifica con degli 'altri me stessi', affinché gli allievi possano immedesimarsi nel maestro, conoscersi meglio, per poter successivamente immedesimarsi negli altri: «il progresso spirituale è nel continuo approfondirsi della coscienza della propria umanità, cioè nella disindividuizzazione» (Viglongo 1918b).

Dai principii ricavati dal manuale di Lombardo-Radice, conclude, «infinita è la serie delle derivazioni o applicazioni, sino ai più minuti particolari della vita educativa» nella scuola, ma anche «fuori della scuola»: nella propaganda, preciserei, nella pubblicistica e nel proselitismo<sup>15</sup>. Nelle parole di Viglongo,

Non è poca l'importanza della pedagogia per noi socialisti: la nostra propaganda sostanzialmente riducendosi a propaganda d'educazione. L'attività socialista è diretta a risvegliare in individui abbandonati nella propria animalità la coscienza di un'esistenza superiore: apostolato d'educazione, insomma! (Viglongo 1918b)

Un altro compito. Una postilla a Croce

Fra le letture e i compiti o già assegnati ai soci del Club o contemplati<sup>16</sup> al momento in cui Gramsci scrive a Lombardo-Radice, oltre a codesta recensione di Viglongo, si annoverano delle opere di Gaetano Salvemini – *Problemi educativi e sociali*, *La Rivoluzione francese* e *Cultura e laicità* – e il *Manifesto dei comunisti*.

Gramsci fa riferimento in questa missiva anche a «una ricerca» su «una postilla del Croce sulla 'Critica' o altro, che però risenta del movimento idealistico attuale» (E1, 177). Infatti, scrive, il «risultato di una seduta» del Club in questo senso era uscito da poco – il 2 marzo 1918, per essere precisi – su *Il Grido* (E1, 177). Ma tace sul fatto che lui stesso ha scritto la risposta a quella "Postilla" (articolata dal Croce in tre parti [Croce 1916a, 1916b, 1916c]).

<sup>15</sup> Nell'agosto del 1920 Gramsci e Viglongo danno vita «un gruppo di educazione comunista» (Ravera, 54) che, nell'ambito dell'elezione della sezione socialista di Torino, propugna la partecipazione alle elezioni amministrative ma solo «a scopi di propaganda e di opposizione rivoluzionaria» (s.a. 1920a; si veda anche Canavera et al. 1920). Tuttavia, come afferma Fiocco, questa iniziativa, come le altre pedagogiche, fu «non influente nell'immediato» ma volta «a formare i militanti in un lungo periodo» (Fiocco 2018, 40).

<sup>16</sup> Gramsci fa sapere a Lombardo-Radice che Viglongo ha in cantiere un'analisi della questione meridionale che riprende degli scritti del Salvemini, possibilmente fra quelli dello storico pugliese da Gramsci citati nella sua missiva.

Questa «ricerca» di Gramsci, “Maurizio Barrès e il nazionalismo sensuale” (S3, 192-95) è utile ai nostri scopi perché pone in rilievo che come insegna con l’esempio, sottoponendo i propri lavori al vaglio dei suoi discenti.

Terzo elemento di queste pubblicazioni dei soci del Club su *Il Grido* (questo uscito il 3 novembre 1917), come fra poco vedremo, è un riassunto più commento critico – di Attilio Carena (1917) – a «un capitolo di *Cultura e vita morale* di B. Croce», *Fede e programmi* (già divulgato nel 1911, come si è detto, su *La Critica*) – cioè appena un anno prima della polemica Bordiga-«culturisti» intorno al tema di ‘fede socialista’ – e ristampato in volume dal filosofo abruzzese nel 1914 [Croce 1993, 157-66].

Croce: *Il nazionalismo sensualistico* di Maurizio Barrès

Fra gli scopi dell’analisi che Gramsci fa della “Postilla” del Croce dedicata a Barrès è quello di impostare una discussione della sociologia della letteratura popolare. Un altro è dimostrare cosa mutuare dal grande intellettuale abruzzese per superarlo. Cioè, Gramsci se ne avvale per far vedere come si compie il salto qualitativo dalla conoscenza teorica alla conoscenza applicata, alla prassi.

La «Postilla» del Croce allo scrittore francese Maurizio Barrès (Croce 1916a, 1916b, 1916c) è una critica ad un tipo di politica identitaria propugnata come ibrido di regionalismo e nazionalismo con il quale «taluni si davano a credere, in Francia, prima della guerra, di poter tener fronte alla dottrina nazionalistica germanica» (Croce 1916c, 64). Per Croce, Barrès non è uno scrittore privo di talento: il grande intellettuale trova ammirevole l’«arte di tipizzazione sociologica» del francese [Croce 1916a, 62], nonché la perspicacia di questi nel criticare la società e la politica del suo paese<sup>17</sup>. A sentire di Croce gli eroi di Barrès «non possono non provare antipatia per l’operosità pratica, e particolarmente per la politica, e soprattutto per la politica razionalistica e democratica» repubblicana (Croce 1916b, 62). Quindi, Barrès propone una propria contropolitica e controdottrina: quelle dell’anima regionale e nazionale da opporre all’anima astratta dei razionalisti e democratici (Croce 1916b, 63). Questa dottrina, di cui Barrès è fautore, spiega Croce, è una reazione «contro l’illuminismo e il giacobinismo». Si fonda «sul concetto dell’universale come concretezza e individuazione». Il pregio, secondo Croce, di un tale nazionalismo è quello di correggere ed integrare l’astrattezza dell’«umanità” del secolo dei lumi», ponendo davanti al politico «la materia che deve essere elaborata». Così solleva un problema «che nasce da determinate disposizioni ed attitudini, da un determinato temperamento» (Croce 1916b, 63). Per contro, il «nazionalismo sensuale» di

<sup>17</sup> Barrès, afferma Croce, sa simulare «i grandi sentimenti» e «le grandi idee», però intorbidando tutto. Nell’opera del francese, sostiene, non si riscontra «alcun sentore della spiritualità dell’uomo» perché riduce i sentimenti anche quelli più puri alla carnalità (1916a, 61). Anzi, «investigat[o] con occhio fermo, non mostra altro [...] se non un brulichio di malsane tendenze [...] in parte ampliate a sentimento politico e nazionalistico e a teoria etica e storica» (Croce 1916a, 60).

Barrès «è una vera e propria dottrina di decadenza, e non porta nessun punto di appoggio a quella critica che è il progresso (Croce 1916c, 64).

Insomma, conclude Croce, sebbene «l'ideologia democratica» sia «una ideologia arretrata», «consente il trapasso a una forma più alta; quindi «è un momento necessario nello svolgimento di ogni uomo»<sup>18</sup>.

Gramsci: "Maurizio Barrès e il nazionalismo sensuale"

Gramsci non trova niente da eccepire nella «postilla» di Croce. Pone in rilievo e prende spunto da questo «breve ma succoso studio» del Croce affinché «la conoscenza dello scrittore e del fenomeno francese [serva] a conoscere gli scrittori e il fenomeno italiano, che da quelli direttamente dipendono» (S3, 192). Così, in "Maurizio Barrès e il nazionalismo sensuale" concentra lo sguardo sul nazionalismo italiano, nato «come fenomeno letterario» in un paese dove sempre «i fenomeni letterari sono d'importazione francese».

Viene importata la letteratura peggiore, quella che maggiormente colpisce la fantasia provinciale degli italiani, che ne solletica il cattivo gusto, che soddisfa il loro superficiale senso dell'esteriorità, il loro sensualismo vuoto di ogni contenuto morale, di ogni spiritualità profonda. (S3, 192)

Successivamente, questo nazionalismo letterario all'italiana si è trasformato in movimento politico. Dopo aver

preso contatto col mondo degli affari (non col mondo della produzione), è diventato attività finanziaria camorristica, che si differenzia dalla vecchia camorra perché si è appropriato il principio dell'organizzazione e della sistemazione: la vecchia camorra finanziaria era slegata, saltuaria, disordinata; quella che il nazionalismo propugna è camorra sistematica e organizzata. (S3, 192)

«Indubbiamente – ironizza – c'è un progresso» (S3, 192).

Intanto, «le origini continuano a operare nell'attività attuale». E per questo occorre conoscerne sia «le origini» – pena correre il rischio di non riuscire «a comprendere certe peculiari affermazioni, certi atteggiamenti ideali» dei nazionalisti nostrali (S3, 192) – sia «il pontefice del nazionalismo italiano», Enrico Corradini, «letterato tipicamente italiano», nella cui opera «la sonorità verbale soverchia il pensiero, la bella frase soverchia la logica, il sensualismo soverchia la comprensione umana della vita» (S3, 192). Nell'opinione di Gramsci, Corradini

è il Maurizio Barrès d'Italia, inferiore al suo modello francese, come inferiori per energia intellettuale, sono tutti gli scrittori nazionalisti italiani a quelli francesi, eccezione fatta di Leone Daudet, che per la sua volgarità, i suoi gusti da tamburo maggiore, può bene paragonarsi a Tomaso Monicelli e a Luigi Federzoni. (S3, 192)

<sup>18</sup> Una conclusione che Croce non trae è la necessità di bilanciare l'imposizione induttiva dall'alto sulla società di un modello razionale e centrale con l'integrazione deduttiva e democratica dei localismi.

Conclude invitando i suoi lettori a mettere a raffronto

l'opera letteraria di Maurizio Barrès con quella di Gabriele d'Annunzio, di Enrico Corradini e di altri nazionalisti; si confrontino poi le teorie politiche. La conclusione della critica crociana al nazionalismo francese si può estendere al nazionalismo italiano, senza residui visibili: in ogni caso i residui sarebbero dalla parte dei francesi, perché rimarrebbe loro quel po' d'intelligenza, di buon gusto, di spirito, che manca ai nazionalisti italiani. (S3, 194)

Croce: "Fede e programmi"

Nel 1911, l'epoca dell'immatricolazione di Gramsci all'Università di Torino, precedente cioè alla sua iscrizione al PSI, usciva "Fede e programmi", uno scritto di Benedetto Croce, su *La Critica*. Questo intervento interessa innanzitutto perché, come si è visto, è una lettura obbligatoria per il Club (tocca, come accennato, ad Attilio Carena analizzarlo). Interessa – sebbene non tanto in ragione dell'appello al riformismo che informa altre critiche del grande intellettuale abruzzese al movimento socialista (si pensi per esempio a "La morte del socialismo" [Di Calcedonia], anch'esso raccolto in *Cultura e vita morale*) – perché, data l'importanza di Croce nella cultura italiana del primo Novecento, non poteva non condizionare – anche se le sue vedute sulla fede non vengono menzionate esplicitamente – il dibattito all'interno del PSI e della FIGS intorno alla «fede socialista». È notevole anche perché, come avremo modo di vedere, la definizione crociana di 'fede', pietra angolare di un progetto a lungo termine, sarà un elemento del programma di Gramsci per trasformare il senso comune in «buon senso» e la costruzione di un egemonico blocco storico.

In questo breve intervento Croce identifica nella sovrabbondanza di «programmi» politici la fonte dei mali che affliggono l'Italia contemporanea. Tutti, secondo Croce, «asseriscono il possesso di un sicuro orientamento», una «fede» (Croce 1993, 157-58). Ma in fondo non fanno altro che creare disordine, facendo nascere nel filosofo abruzzese «il dubbio che siano stati scambiati e confusi i programmi con la fede» (Croce 1993, 158).

Perciò ritiene necessario definire i due termini e distinguere fra di loro: i programmi, nella sua accezione, sono «contingenti e mutevoli», tattiche a breve e a medio termine, mentre «la fede è qualcosa di saldo e di assoluto» (Croce 1993, 158). La fede, per lui sinonimo della «volontà del bene» (Croce 1993, 159), sta nella «ferma convinzione che la vita è lavoro disinteressato» (Croce 1993, 163). Il calore di quella fede «investe tutto il nostro essere e lo muove all'azione» dandogli «vigore e costanza» (Croce 1993, 158).

Però, afferma, «la fede ha i suoi nemici» e le loro «tendenze distruttive» hanno fatto sì che i programmi siano prevalsi sulla fede, causando «una generale decadenza del sentimento di disciplina sociale» (Croce 1911, 159).

A dare l'impeto iniziale a questo declino del discorso politico, già nell'Ottocento, sono stati i socialisti 'utopisti', il quali cercavano «di creare un nuovo mondo», là dove bastava soltanto riformare «quello vecchio». «Videro nello

Stato – sostiene – nient'altro che l'arma della classe dominante» e di conseguenza hanno portato avanti un programma che «l'approfondimento filosofico e l'osservazione storica hanno provato [...] oscillava tra la fantasticheria e l'astrattezza» (Croce 1993, 161).

Il «programma socialista», afferma, pretende all'universalità quando in realtà si occupa al massimo di contingenze (Croce 1993, 164). Di conseguenza i socialisti sono riusciti soltanto a provocare un 'effetto domino', il cui risultato è l'«indebolimento nella coscienza dell'unità sociale» (160): «gli individui non si sentono più legati a un gran tutto» (Croce 1993, 159-60).

A peggiorare le cose,

Dei cosiddetti borghesi, alcuni o molti, di buone e ingenuità intenzioni, fecero adesione alla teoria socialista, perdendo fede nella bontà della propria classe, e si misero ad aspettare che il socialismo crescesse, liquidasse lo Stato, fondesse le classi, rigenerasse il mondo. Altri, meno ideologi, accettarono per vera la stessa teoria, ma ne trassero la vecchia conseguenza che l'uomo è lupo all'uomo, e contrapposero egoismo di classe a egoismo di classe. (Croce 1993, 161)

Per di più, la lotta di classe è degenerata in lotta di «meschine lotte di associazioni, in cui tante sono le classi quante le più infime categorie di mestiere o professioni», o, per dirla un po' diversamente, in 'localismi'. E un tale «atomismo sociale [...] non può [...] generare se non [...] programmi di bella apparenza ma inanimati [...] perché lo spirito che dovrebbe moverli è assente» (Croce 1993, 162).

Conseguentemente, la fede stessa in quanto concetto è stata degradata.

Pertanto, occorre risalire la china, ragiona Croce. Bisogna «mutare strada e ricorrere al procedimento inverso: prima la fede, poi i programmi, prima l'animo pronto, poi il braccio vigoroso» (Croce 1993, 162-63).

La «fede morale, spiega, presuppone una religione»; e la religione «esiste, indipendentemente» da «ciò che comunemente s'intende per religione», «una assicurazione contro i danni di questa vita presa su i fondi dell'altra» (Croce 1993, 163). Invece, una fede laica «fa tutt'uno» con la filosofia (Croce 1993, 163). Dunque, occorre coltivare una «concezione filosofica o religiosa delle cose [...] «sotto specie d'eterno» (Croce 1993, 163) affinché «si mantenga salda e efficace la fede morale» (Croce 1993, 163-64)<sup>19</sup> scegliendo «una realtà morale a preferenza di un'altra» (Croce 1993, 165).

Recuperata la fede, i «programmi d'azione seguiranno – afferma – e dovranno seguire, perché una religiosità e una fede morale che non si concretassero in azione, sarebbero falsa religiosità e falsa fede» (Croce 1993, 164).

<sup>19</sup> Il 5 gennaio 1918, esce una breve nota non firmata, ma secondo Caprioglio attribuibile a Gramsci (CF, 21n1), in cui Gramsci trae le seguenti conclusioni (e in cui si sente l'influenza di Croce): «Nessuna cosa può essere *sostituita* se i novatori non hanno a loro *disposizione* qualche cosa di sostituibile. La religione è una necessità. Non è un errore. Rappresenta la forma *primordiale e istintiva* dei bisogni metafisici dell'uomo. I socialisti devono sostituire la religione con la filosofia. Quindi devono avere una filosofia» (S3, 14).

Conclude esprimendo la propria convinzione che al di sopra delle specializzazioni che dividono la società, tutti sono animati e riuniti dallo «stesso spirito di fede morale» (Croce 1993, 163), da uno «spirito comune» capace di restituire «la reciproca intelligenza di quel che separatamente andiamo facendo» (Croce 1993, 164) necessaria per formare di nuovo «la grande vita italiana» (Croce 1993, 164).

Carena: “Fede e programmi”

Il 3 novembre 1917 Attilio Carena riassume e commenta questo scritto del Croce sulle pagine de *Il Grido del popolo*. Questo componimento anticipa di un po' più di un mese l'organizzazione formale del Club – nonché la pubblicazione sull'*Avanti!* del gramsciano “Per un'Associazione di coltura” – ed è significativo, non solo perché è una sorta di preludio alle attività del gruppo formalizzato in Club, ma perché mette in evidenza un Gramsci che – a meno di un anno dalla pubblicazione de *La città futura*, pamphlet in cui, come già detto, definisce Croce il «più grande pensatore d'Europa in questo momento» (S2, 101) – sta allontanandosi dal Croce.

Questo commento di Carena a “Fede e programmi” (lo stesso si può dire di “Libera la tua volontà!”, anche di Carena [Carena 1918], come vedremo tra poco) è notevole non solo perché risuona in esso il magistero gramsciano. Merita attenzione anche perché getta luce sugli sforzi compiuti all'interno del Club, sia dall'educatore sia dagli educandi, di superare, come avremo modo di vedere, l'importanza attribuito da Amadeo Bordiga al «sentimento» e giungere ad una più piena comprensione di quello che premeva ai giovani socialisti negli anni precedenti alla Guerra, l'essenza della propria «fede» politica, o come scrive Bergami nella sua nota biografica su Carena, «la fede [...] in un socialismo cosciente, espansivo, capace di risolvere i problemi storici, culturali ed economici della società capitalistica» (Bergami 1975b, 502).

Carena, in questo intervento, dopo aver riassunto il contenuto di “Fede e programmi” e affermato di aver accettato «pienamente» «le verità universali» come espresse da Croce<sup>20</sup>, dissente «su alcuni punti contingenti»: specificamente il concetto di «unità sociale», «universale come concetto, contingente e mutevole come contenuto».

Secondo Carena, ad «un'unità sociale [...] debbono parteciparvi *coscientemente e spontaneamente*» tutti i suoi componenti perché un'«unità sociale è opera di volontà» e una tale «opera di volontà» è inconcepibile se l'individuo «non ha completamente coscienza di sé stesso e se non è libero». «Ogni singolo individuo «deve subordinare il proprio volere individuale al colore [*sic*] della

<sup>20</sup> Per esempio: «la fede è la volontà del bene»; «la vita è lavoro interessato»; «la fede, indubbiamente presuppone una religione: ma non intesa nel senso comune di un'assicurazione contro i danni di questa vita presa sui fondi dell'altra»; «la fede genera i programmi e quindi li precede»; l'importanza di «sentirsi legati a un gran tutto [e] attingere il proprio valore dal lavoro che si compie nel tutto».

collettività», e la collettività a sua volta «deve essere il volere dello stesso singolo individuo [...] che lo compone.» Dato che «in nessuna nazione è mai esistita un'unità sociale così concepita» (uno spirito comune al quale ogni membro di una nazione partecipa pienamente), come sarebbe possibile, chiede, realizzare il desiderio di Croce di «far rivivere un'unità sociale che è mai esistita?» Se così fosse, che non è mai esistita, come può Croce incolpare il socialismo di averla distrutta?

Il movimento socialista, asserisce, ha operato fra quegli strati della società a cui storicamente non è stato permesso partecipare «alla formazione di quella unità», di quella «grande vita italiana». Quindi, come può pensare il Croce, chiede Carena, di far rivivere in degli emarginati un sentimento al quale non hanno mai partecipato, anzi, dal quale sono stati esclusi? Per quanto riguarda la borghesia – 'vittima', nella rappresentazione di Croce, del conflitto di classe scatenato dai socialisti –, «se tale fede è morta pure» fra coloro «che prima formavano l'unità sociale di cui si parla» come potrebbe mai attecchire fra gli individui semplicemente aggregati al *mainstream* economico-sociale?

Se la fede evocata da Croce va scemandosi significa che quella fede «non è più [...] all'altezza dei tempi». È obsoleta perché «non appaga più le coscienze, né risponde più ai bisogni degli uomini». Ne consegue, argomenta, che c'è bisogno di una nuova e diversa fede.

E infatti, afferma, il vuoto lasciato dalla fede rimpianta da Croce è già stato riempito da un'altra: i principi socialisti, scrive Carena, si sono diffusi «molto largamente» nella società italiana perché rispondono «ai bisogni presenti e avvenire» delle moltitudini. Il fatto che codesti principi – «l'espressione della maturità spirituale del popolo che ha preso coscienza della parte che sinora ha rappresentato nella storia, e del proprio divenire storico» – si diffondono largamente dimostra la loro superiorità.

Carena: "Libera la tua volontà!"

Il 31 agosto 1918 esce su *Il Grido* un altro «compito» di Attilio Carena (da poco tornato a casa dal servizio militare<sup>21</sup>), "Libera la tua volontà!". Riunioni del Club ormai non si tengono più. Tuttavia, anche questo 'elaborato' merita uno sguardo ravvicinato – non perché è di una notevole profondità (certo non si può dire fornisca nuove intuizioni), ma perché si tratta di una lettura di base – scritta da un discente, ora 'docente' in erba, di Gramsci – rivolta a proseliti e nuovi iscritti.

A prescindere dai suoi limiti, poiché questo intervento è stato considerato – alla stregua del commento di Carena a "Fede e programmi" e della recensione di Viglongo a *Il concetto dell'educazione* – degno per la pubblicazione da Gramsci, dà una idea della messa in pratica dei criteri esposti da Gramsci nella sua lette-

<sup>21</sup> Dopo un brevissimo servizio al distaccamento di Ghemme in provincia di Novara, Carena era stato riformato nell'estate del 1918 ed era tornato a casa (Leonetti 1974, 200-1).

ra a Lombardo-Radice. Infatti, si nota come anche questa 'tesina' di Carena sia frutto di una ricerca «fatta con disciplina e metodo», e come il giovane dimostri con concisione i risultati raggiunti e le sue convinzioni. Per dirla con Gramsci, l'«esposizione» [è] semplice e serena», di accessibile lettura.

Carena comincia riprendendo Marx (per cui «le forme della coscienza non determinano l'essere dell'uomo, ma il modo d'essere determina la coscienza») per asserire che le «forme della coscienza come son determinate dalle condizioni di vita, sono anch'esse la storia (Bergami 1977, 164)], e per poi spiegare come la storia è creazione umana e come le condizioni di vita che determinano le forme di coscienza «sono create dall'uomo stesso» (Bergami 1977, 165)<sup>22</sup>.

Per i miei scopi attuali, vorrei attirare l'attenzione su un altro aspetto – meno teorico, più pratico – di questo articolo, che ha più a che fare con il suo scopo di cui l'analisi di Croce è in un certo senso un pretesto: il proselitismo pedagogico.

Nel medesimo numero de *Il Grido* in cui si pubblica "Libera la tua volontà!" (quello del 31 agosto 1918) Gramsci, postillando un intervento di Angelo Tascia, dà atto a Carena di aver posto «con rigore e precisione» il problema dello «sviluppo della individualità» (S3, 621)<sup>23</sup>.

Carena tiene a precisare, difatti, che non tutti sono protagonisti, attivi nella storia: i più sono agiti. Da ciò induce «[n]on ci sono 'fatalità storiche'. Le cose, cioè, non succedono per caso, perché 'devono' succedere»: «l'indirizzo [della storia] è determinato dalla volontà umana» da quei pochi che agiscono (Carena 1918, 165).

L'incoscienza [delle moltitudini] di quel passato che ha creato lo stato di cose presente in cui il nostro volere si attua, ci fa apparire siffatto stato di cose come un *dato* che è quel che è, epperò immodificabile e da accettarsi liberamente.

Questa «illusione», spiega, «non è altro che l'estraniamento del libero volere umano dal corso degli avvenimenti» (Carena 1918, 167). Consapevolezza dello svolgimento storico della società rende capace ognuno di «pensare ed agire» la propria storicità e liberare il proprio pensiero (Carena 1918, 167). Chi è capace di scegliere «liberamente l'indirizzo da prendere di fronte ad essi» anziché subirli passivamente (Carena 1918, 166) – chi, cioè, è «cosciente» del passato che lo condiziona e determina –, ha «maggiore influenza sugli avvenimenti storici».

Punto di partenza per chi vuole agire nella storia, e di non essere agito da essa, è l'acquisizione dell'autoconsapevolezza: se «non è concepibile un volere immotivato, che si espliciti per caso, senza una ragione o una necessità», quan-

<sup>22</sup> Gramsci impartirà in linea di massima la medesima lezione basilare a Turi. Si veda Garuglieri, secondo il quale Gramsci sosteneva non si doveva parlare di struttura e di sovrastruttura, «ma solo di processo storico nel quale tutti i fattori prendono parte: solo la prevalenza di quel processo era economica. Fermo restava per lui che il modo di vivere determina il modo di pensare e non che il modo di pensare determina il modo di vivere» (Garuglieri 1946, 697).

<sup>23</sup> Come delucida Caprioglio, «Partendo dall'interpretazione labrioliana dei rapporti fra struttura e sovrastruttura e dalla concezione della storia come "creazione umana", il Carena giunge a recuperare nel suo scritto il concetto gentiliano della volontà del soggetto autocosciente» (Caprioglio 1976, 381).

do, cioè, un individuo «ha esatta conoscenza dei motivi immediati e sottostanti [...] che l'inducono a operare in un certo modo, questi motivi da *oggetto* si mutano in soggetto, [...] *soggetto autocosciente*» (Carena 1918, 165).

Da questo si ricava l'alta moralità del socialismo il quale «mira a che *tutti* gli uomini, e non una *sola parte*, come sinora è avvenuto, *possano* operare nella storia» (Carena 1918, 167; i corsivi sono di Carena).

Dunque, chiude, «[a]vendo visto che la volontà umana che crea la storia non è se non volontà dei singoli, [...] fa d'uopo liberare da ogni peso del passato» e rendersi «liberi e responsabili nell'azione» e «artefici del nostro futuro» (Carena 1918, 168).

## Il Club di vita morale. «Fede è sostanza di cose sperate»

Intervistato nei primi anni Settanta, un socio del Club, Carlo Boccardo, ricordava come

La sera del 31 dicembre 1917 eravamo insieme: Gramsci, Viglongo ed io. A un certo punto Gramsci mi porse un altro esemplare delle *Memorie di Marc'Aurelio Antonino* e mi invitò a leggere a voce alta una pagina da lui scelta e nella quale a un certo punto ci si imbatteva nella parola 'fede'. Quando giunsi a pronunciarla mi interruppe e chiese a me e a Viglongo: «Come formulereste voi la definizione di 'fede?'». Noi ci sforzammo di rispondere soprattutto tenendo in considerazione il fatto che eravamo due giovani socialisti. Gramsci ci lasciò parlare, poi, a un certo punto, citò testualmente la definizione di 'fede' che Dante Alighieri ne dà nel XXIV canto del Paradiso: «Fede è sustanzia di cose sperate / ed argomento delle non parventi / e questo pare a me sua quiditate». (Boccardo 1977, 63)

Non tanto importa che l'intervallo – di tre decenni – faccia dubitare dell'assoluta precisione del ricordo, quanto il fatto che il filtro della memoria riunisce la *Commedia* – poema, come si sa, da Gramsci conosciuto alla perfezione, come risulta da numerosi suoi corsivi, appunti carcerari e dall'epistolario –, la fede (lemma la cui importanza per il Club non si può mettere in dubbio perché, come si è visto, è al centro di un'altra discussione del gruppo intorno ad una postilla del Croce), e i *Ricordi* di Marco Aurelio.

Occorre, dunque, accantonare la dubbia esattezza del ricordo e concentrare lo sguardo sulla fusione delle memorie. Poi, bisogna notare come si legga ben

Joseph Francese, Michigan State University, United States, francese@msu.edu, 0000-0001-7328-5332

Referee List (DOI 10.36253/fup\_referee\_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup\_best\_practice)

Joseph Francese, *Il Club di vita morale. «Fede è sostanza di cose sperate»*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0925-0.13, in Joseph Francese, *Antonio Gramsci. Vita morale e fede socialista*, pp. 105-112, 2026, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0925-0, DOI 10.36253/979-12-215-0925-0

Book References DOI 10.36253/979-12-215-0925-0.references

di rado nei *Ricordi* di Marco Aurelio la parola «fede» e, quando accade, l'imperatore non la utilizzi con il significato canonico di 'credenza piena e fiduciosa che procede da intima convinzione o si fonda sull'autorità altrui più che su prove positive'<sup>1</sup>. Nella terminologia dell'imperatore «fede» denota 'osservanza di una promessa, di un patto', che è una definizione secondaria<sup>2</sup>.

Gramsci sapeva che questa sua domanda avrebbe messo a disagio i suoi interlocutori, «due giovani socialisti». Sapeva pure che fra gli scopi del Club erano quello di infondere nei suoi allievi dei principi fondamentali del socialismo e quello di impartire i principi di base di un solido fondamento etico. Gramsci, quindi, in quanto «excubitor», pensava di aiutarli ad avvicinarsi a quei traguardi facendo discutere quello specifico argomento, la 'fede', che per lui risaliva almeno al 1912 ed alla polemica all'interno della FIGS che contrapponeva Amadeo Bordiga ad Angelo Tasca e, forse al 1911, l'anno in cui uscì lo scritto crociano "Libera la tua volontà!"

Ciò che conta, è il fatto che a quel momento, la vigilia del 1918, Gramsci dimostra di aver capito cosa costituisce una fede laica, socialista. Quindi, ha superato una tappa importante del suo processo di maturazione e sviluppo, preludio necessario al 1918, l'anno in cui, come si è detto, Gramsci 'diventa' Gramsci.

Al contempo, sorprende, ma non più di tanto, che trovi la risposta al quesito in Dante.

### La fede proposizionale

Il filosofo nordamericano Robert Audi distingue tra credenza [*belief*] e fede [*faith*], e poi fra i diversi modi in cui la fede si manifesta. Una «credenza», nell'accezione di Audi, è il «credere semplicemente e senza riserve in qualcosa»<sup>3</sup>. Poiché non ammette dubbio, si sottintende la mancanza di impegno cognitivo<sup>4</sup> (Audi 1991, 215).

Così, la fede può essere irrazionale, fideistica, aprioristica e acritica. Ma per contro può anche essere razionale. Una fede razionale deve essere giustificabile; esige prove. Non è opinione; è sapienza.

Una fede razionale, sempre secondo Audi, può essere attitudinale o proposizionale.

La fede attitudinale di tipo spirituale è «fede *in*,» per esempio, la fede in un essere soprannaturale. Esiste anche una fede attitudinale laica, la fede in altri

<sup>1</sup> <https://www.treccani.it/vocabolario/fede> (30 luglio 2025).

<sup>2</sup> Nel Libro I «dar fede» (§6, 157) ha il significato di 'dare credito'; nel Libro III (§7, 204) «fede» ha quello di 'giuramento' o 'parola data' e 'lealtà' (§11, 208); nel libro VII (§46, 326) «prest[are] fede» vuol dire 'credere'; nel libro VIII §26, «degn[o] di fede» denota 'affidabile'. Nel Libro IX si esorta a «serbar fede alla filosofia» (§41, 409). In quello stesso Libro «mantenere la fede» (§42, 412) significa di nuovo 'la parola data'.

<sup>3</sup> Nell'originale: *simply and unqualifiedly believing something to be certain* (le traduzioni dei passi da questo saggio sono di chi scrive).

<sup>4</sup> Nell'originale: *implies a lack of the overall cognitive commitment*.

esseri umani. Chi può giustificare razionalmente un proprio comportamento o azione può giustificare la propria fede attitudinale (Audi 1991, 216). Quella ‘giustificazione’ può essere intra-soggettiva o intersoggettiva.

Una fede «proposizionale» esige un impegno cognitivo. È la fede di coloro che si preoccupano della razionalità della propria prospettiva (Audi 1991, 217, 229)<sup>5</sup>. Di questo tipo di fede voglio trattare.

Secondo Audi, la fede proposizionale – perché non è né congetturale né scontata, neppure basata cioè su verità rivelate o su un senso comune ereditato e indiscutibile – è, nel suo lessico, «non doxastica»<sup>6</sup>: ovvero, aliena a «doxastiche» opinioni e credenze popolari.

Audi cita come esempio di «fede non doxastica» (Audi 1991, 232) un passo dell’epistola di Paolo agli Ebrei (XI: 1): «Or la fede è una sussistenza delle cose che si sperano, ed una dimostrazione delle cose che non si veggono». Il passo dell’apostolo citato da Audi è quello di cui si serve Dante (il quale non è menzionato, va precisato, nello scritto di Audi), in *Paradiso* XXIV (e Gramsci, come si è appena visto) per definire la fede:

«[...] fede è sustanza di cose sperate  
e argomento de le non parventi;  
e questa pare a me sua quiditate».  
(*Par.* XXIV, 63-65)<sup>7</sup>

La quintessenza di una fede del genere, la sua «quiditate», è proposizionale, cioè razionale, cognitiva, interpersonale. Al contempo, il presupposto di una «fede non doxastica», per Audi, è, al contempo, un «atteggiamento fiduciario»<sup>8</sup>, cioè una «aspettativa positiva»<sup>9</sup> (Audi 1991, 232): l’attesa di qualcosa di positivo, aspettazione priva però della certezza di una «credenza», qualcosa in cui si crede senza riserve e senza prove empiriche.

Inoltre, la fede non doxastica, secondo Audi, consiste nella disposizione a comportarsi in un certo modo, dentro e fuori la propria vita specificamente religiosa»<sup>10</sup> (Audi 1991, 233). Nel caso di Gramsci, si tratta di comportarsi in

<sup>5</sup> Secondo un altro studioso, Hazlett, un elemento di affidabilità inerisce alla fede proposizionale; si basa sulla fede in qualcuno di fare qualcosa: vale a dire, di realizzare la verità della proposizione (Hazlett 2023, 436). Quindi, anche per Hazlett, «propositional faith is essentially interpersonal» (Hazlett 2023, 434).

<sup>6</sup> Nell’originale: «non-doxastic», da *doxa*: per il Treccani *on-line*, «quella forma di conoscenza che, basandosi sull’opinione soggettiva, non possiede la certezza obiettiva della verità» (<https://www.treccani.it/vocabolario/doxa/?search=doxa> [30 luglio 2025]).

<sup>7</sup> Come afferma Chiavacci Leonardi, la fede, «per cui soltanto nel cuore dell’uomo si svolge il rapporto con Dio (e a nulla valgono quindi gli atti del culto se il cuore non vi corrisponde)», è l’«idea [...] centrale in tutta la *Commedia*» (“Introduzione” al Canto XXVII dell’*Inferno*, 800).

<sup>8</sup> Nell’originale: *fiduciary attitude*.

<sup>9</sup> Nell’originale: *positive expectation*.

<sup>10</sup> Nell’originale: *it consists in dispositions to conduct oneself in a certain way, in and outside one’s specifically religious life*.

modo etico in società, cioè dentro e fuori la vita politica. Come abbiamo avuto modo di constatare (particolarmente nei capitoli dedicati ai *Ricordi* di Marco Aurelio e alla beatificazione di Giuseppe Cottolengo), la vita morale per Gramsci esorbita dai confini della militanza politica per implicare un comportamento etico integrale.

«Una persona razionale – aggiunge Audi – di solito ha delle basi morali per una condotta etica, fondate e giustificate da prove, indipendentemente da impegni teistici» (Audi 1991, 233). Dunque, una fede non doxastica laica implica un impegno cognitivo per l'altruismo e la giustizia sociale (Audi 1991, 233)<sup>11</sup>; «influenza la condotta morale e interpersonale» dell'individuo «ed anche i suoi atteggiamenti verso l'universo e verso l'umanità»<sup>12</sup>: è sì di cuore ma anche di mente, e dura una vita (Audi 1991, 234)<sup>13</sup>.

Dunque, come si è visto, la «fede socialista» come Amadeo Bordiga l'intende ha poco a che fare con un «impegno cognitivo complessivo»<sup>14</sup> (Audi 1991, 215). È piuttosto l'espressione e la realizzazione di tendenze naturali<sup>15</sup>.

In netto contrasto, il concetto di fede di Gramsci – recuperato da Dante, sviluppato in polemica con Croce (come si è visto nel «compito» di Attilio Carona) e poi trasmesso ai suoi allievi – è cognitivo. È un impegno interiore che cresce, matura e si approfondisce con lo studio e con l'autocritica, per poi rivolgersi all'esterno e convalidarsi intersoggettivamente, cercando sempre di più una consonanza tra ciò in cui si crede e la persona che si è e si vuole essere. È – per usare le parole del medesimo Gramsci (in un «Sotto la mole» del gennaio 1916) – «fede in un'idea [...] che sveglia le facoltà inventive e fa trovare il mezzo più adeguato per rendere più fruttifera che sia possibile un'iniziativa» (SI, 72). «In verità – come scrive su *Il Grido del popolo* quello stesso mese – ogni uomo ha una sua religione, una sua fede che riempie la sua vita e la rende degna di essere vissuta» (SI, 94).

La fede, come si constata leggendo un suo scritto del 1918, «La democrazia italiana», figura anche nelle sue idee intorno al partito politico. Come Gramsci l'intende, il partito è un'entità «disciplinat[a] intorno a un programma vivo perché rispondente a interessi diffusi morali ed economici» e gestore dello sviluppo nel tempo di «idee generali [e di] programmi concreti», idee e programmi che vanno difesi e diffusi. La «fede» ci figura perché informa un progetto

<sup>11</sup> Nell'originale: *A rational person normally has moral grounds for ethical conduct, grounds that are evidentially (justificationally) independent of theistic commitments.*

<sup>12</sup> Nell'originale: *true commitment affects moral and interpersonal conduct, as well as attitudes toward the universe and toward human existence within it.*

<sup>13</sup> Nell'originale: *propositional faith [...] is a commitment of the heart and not just the head, of a lifetime.*

<sup>14</sup> Nell'originale: *overall cognitive commitment.*

<sup>15</sup> Anzi, spinge a domandarsi quale 'epifania' abbia fatto sì che Bordiga, figlio di una famiglia tutt'altro che proletaria (si veda *supra*, alla pagina 47, nota 10), si convertisse al movimento dei lavoratori.

che si perfeziona nel tempo – che non può essere una «credenza» perché si adegua alle nuove contingenze che man mano si presentino – «alimenta[ndo] di passione morale la lotta politica» (S3, 624)<sup>16</sup>.

La fede «presuppon[e] l'unità di filosofia e politica» (Frosini 2009a); per Gramsci si intende «non nel senso confessionale ma in quello laico di unità di fede tra una concezione del mondo e una norma di condotta conforme». Ovvero, la «fede» nella sua accezione non è sinonimo di «“religione”»; va chiamata invece «“ideologia” o addirittura “politica”» (Q11 §12, 1378), oppure «movimento di riforma intellettuale e morale»: quello iniziato dal Croce, di cui «il materialismo storico è il coronamento» (Q4 §3, 423-24).

#### *Paradiso* XXIV. La fede e la speranza

Sebbene l'incontro rappresentato in *Paradiso* XXIV fra il pellegrino e Pietro abbia luogo nell'etereo, il loro dialogo, come dimostra Chiavacci Leonardi, è segnatamente storico, mondano. Il contesto nel quale Dante proferisce la propria definizione del lemma 'fede' è un esame orale condotto dall'apostolo. Il pellegrino, per poter salire dal Cielo Stellato all'agognato Cielo decimo, l'Empireo, e godere una visione diretta di Dio, deve dimostrare al fondatore della Chiesa romana piena comprensione della prima delle virtù teologali cristiane, la fede, per poi proseguire con l'esame sulla speranza (*Par.* XXV, 40-96), e con quello sulla carità (*Par.* XXVI, 1-66).

Come sostiene Chiavacci Leonardi, in quel dialogo «la determinazione teologica» delle tre grandi virtù è condotta «in modo fortemente personale» e rimanda alle loro vite terrestri. Pertanto, «la realtà storica di chi interroga e di chi risponde» è sempre presente» (Chiavacci Leonardi 1997c, 652).

Il canto inizia con un incontro tra Beatrice e Pietro. Beatrice, invitando Pietro ad interrogare Dante intorno alla fede, accenna a «un preciso momento della sua vita terrena»: l'attimo in cui la sua fede lo spinge a camminare, con successo, sull'ago di Tiberiade in Palestina (Chiavacci Leonardi 1997c, 653). In questo modo Beatrice lo riporta «alla sua vicenda storica, avvicinandolo a colui che gli è davanti» (Chiavacci Leonardi 1997c, 653):

«[...] tenta costui di punti lievi e gravi,  
come ti piace, intorno de la fede,  
per la qual tu su per lo mare andavi[...]».  
(*Par.* XXIV, 37-39)

Il riferimento ad un evento vissuto dà a Pietro titolo a interrogare Dante (Chiavacci Leonardi 1997c, 663n) perché rende commensurabili le esperienze

<sup>16</sup> Nel giovane Gramsci, particolarmente in seguito alla Rivoluzione d'ottobre, comincerà a maturare «una sensibilità nuova e particolare ai temi del presente, una visione originale del nesso cultura-politica e delle forme di organizzazione del mondo operaio» (Rapone 2011a, 98).

– terrene – dell’apostolo e del viandante. In altre parole, non si tratta di un dialogo fra un’anima celeste e un mortale, ma fra due uomini.

«La fede,» ci ricorda la studiosa, è «virtù propria della vita nel tempo», non nell’eternità. Chi vive nel tempo non può sapere; può solo sperare (Chiavacci Leonardi, 1997c, 653). Cioè deve anticipare il futuro.

Dunque, alla domanda di Pietro – «“Di, buon Cristiano, fatti manifesto: / fede che è?”» (Par. XXIV, 51-52) – il personaggio di Dante-*viator* risponde riprendendo, come si è visto poco fa, l’epistola di Paolo. Così, emerge chiaramente come per Dante (a scanso di equivoci, in questo caso ‘uno e trino’: protagonista-viandante, onnisciente voce poetante nonché uomo storico-autobiografo), la questione della fede è molto più di un semplice esercizio intellettuale. È «la motivazione profonda della sua stessa vita» (Chiavacci Leonardi 1997c, 653). È la sua stella polare:

«[...] Quest’è ’l principio, quest’è la favilla  
che si dilata in fiamma poi vivace,  
e come stella in cielo in me scintilla».  
(Par. XXIV, 145-147)

In risposta alla domanda di Pietro di spiegare perché Paolo abbia bisogno di due termini – «sustanza» e «argomento» – per definire la fede, Dante-*viator* cita «le profonde cose» nascoste a chi si trova sulla Terra:

«[...] Le profonde cose  
che mi largiscon qui la lor parvenza,  
a li occhi di là giù son sì ascose [...]»  
(Par. XXIV, 70-72)

Ciò che ora in Paradiso può osservare – averne, quindi, le prove – per chi vive sulla Terra sussiste solo nella fede e perciò si orienta giocoforza a ciò in cui spera:

«[...] che l’esser loro v’è in sola credenza,  
sopra la qual si fonda l’alta spene;  
e però di sustanza prende intenza. [...]»  
(Par. XXIV, 73-75)

Poiché sulla Terra non si può avere esperienza diretta di ciò in cui si crede, occorre servirsi della ragione affinché la fede possa acquisire valore probatorio, ossia diventi la «sostanza» di un argomento filosofico «al riparo da ogni possibile dubbio» (Costanzo s.d., 35):

«[...] E da questa credenza ci conviene  
silogizzar, sanz’ avere altra vista:  
però intenza d’argomento tene».  
(Par. XXIV, 76-78)

In questo modo si collegano indissolubilmente le due virtù, fede e speranza (Chiavacci Leonardi 1997c, 654). Si fondono, come sostiene Ariani, «mistica

affettività» e «certezza razionale»: la «“certezza” [è] dettata alla mente dalla volontà affettiva di credere» (Chiavacci Leonardi 1997c, 707)<sup>17</sup>.

La fede di Dante, uomo storico, per servirci della terminologia di Audi, è non doxastica: non è congetturale né scontata. C'è del dubbio e per questo deve sperare. Al contempo, la quintessenza di quella fede, la sua «quiditate», è proposizionale: esige un impegno cognitivo. Poiché, come si è visto, «una fede non doxastica implica un impegno cognitivo per l'altruismo» (Audi 1991, 233), impone all'uomo di fede la carità. Al laico esige l'obbligo di lottare per l'uguaglianza, la giustizia sociale.

Per Gramsci, dunque, la fede 'socialista' orienta a una 'città futura', un ordine sociale nuovo e razionale. È la sua stella polare. Però a differenza dell'astorica, eterna utopia del paradiso dantesco, Gramsci spera in una meta irraggiungibile – più ci si avvicina, più si allontana – perché va perfezionandosi in perpetuità.

### Il disio e la fede socialista di Gramsci

Dunque, la «“fede socialista”» di Gramsci – a differenza di quella propugnata da Bordiga – può essere meglio compresa se la consideriamo insieme al dantesco «disio», termine che, nel Poema, evoca (cf. *Par V*, 86) l'«ardente [...] desiderio che porta in alto l'uomo» (Chiavacci Leonardi 1997, V.III, 145 n. 86). Ciò a cui Gramsci mira, come scrive nel giugno del 1917, è di «instaurare un ambiente morale in cui l'attività produttiva di valori sia spontanea, creatrice, dalla genialità libera, senza che siano necessari stimoli eteronimi, religiosi o di privilegio». È desiderio e volontà di «preparare la strada all'uomo completo, libero» e di estendere «la nuova vita morale fervida [...] al più gran numero possibile di individui» (S2, 338).

Pertanto, Gramsci si avvale dell'«esperienza amoroso-intellettuale» dantesca (Ariani 2015, 709) per rendere cognitivo, per consentire ai suoi allievi di sottoporre alla ragione cioè, il loro 'disio' di sviare in bene il corso della storia. Per dirla ancora con il Poeta,

«[...] qui convien ch'om voli;  
dico con l'ale snelle e con le piume  
del gran disio, di retro a quel condotto  
che speranza mi dava e facea lume».  
(*Purg. IV*, 27-30)

Quando Gramsci, al fine di spiegare agli altri del Club cosa intende per 'fede', si appropria della più volte citata terzina di Dante – fa capire che la fede socialista è la sostanza, la prova logica, di ciò che si spera.

<sup>17</sup> Secondo Ariani, nel *Paradiso*, il «drammatico problema della fede» si risolve nella «sintesi di ragione e affetti, intelletto e volontà» (Ariani 2015, 714), nella «fusione di *affectio* e *ratio*» (Ariani 2015, 712). Così, «il giovanile “intelletto d'amore”» in *Par. XXIV* diventa «sintesi dinamica del poetare: intelletto e amore, *ratio affectus* fusi nella fede come fondamento dell'esperienza e della riscrittura di quella stessa esperienza» (Ariani 2015, 712).

Non c'è certezza, non si può presagire il futuro, ma c'è un senso di fiducia, di aspettazione positiva perché «con Marx» (scriverà di lì a pochi mesi, nel maggio del 1918) – anche se «la storia continua ad essere dominio delle idee, dello spirito, dell'attività degli individui singoli o associati», non è più un recupero aprioristico ed aneddotica del passato. Invece, è la «ricreazione integrale della vita». Così «le idee, lo spirito, si sostanziano, perdono la loro arbitrarietà, non sono più fittizie astrazioni religiose o sociologiche» (S3, 369).

In questo modo le idee diventano possibilità raggiungibili perché

[u]n'idea si realizza non in quanto logicamente coerente alla verità pura, all'umanità pura (che esiste solo come programma, come fine etico generale degli uomini), ma in quanto trova nella realtà economica la sua giustificazione, lo strumento per affermarsi. (S3, 369)

Le idee si realizzano nella prassi, nella vita vissuta.

Attraverso le attività del Club di vita morale si intravede come Gramsci intende trasformare il mondo «molecolarmente». Come si è visto, fa leggere i *Ricordi* di Marco Aurelio ai suoi allievi perché gli preme impartire cos'è e come vivere la «fede»: è un «modo di essere» in cui la libertà è «un abito di vita» (Rapone 2011a, 121). È anche «una precisa volontà – come scrive Liguori della duratura eredità gramsciana – di non omologazione alla società esistente, [...] una irriducibilità all'esistente» congiunta alla «speranza e alla possibilità di una società diversa» (Liguori 2009b, 9).

L'ideale di vivere e insegnare a vivere una vita morale, mutuato dalla lettura dei *Ricordi* di Marco Aurelio<sup>18</sup>, dà la soddisfazione affatto intrinseca di servire da modello di rettitudine per gli altri. Nel perentorio rifiuto di Gramsci di chiedere, anche quando si appressava la morte, la grazia al dittatore<sup>19</sup> in cambio di una commutazione della pena, si sentono echeggiare le parole del settimo libro dei *Ricordi* –

Che che altri faccia o dica, a me conviene uomo dabbene: per appunto come se l'oro, o la porpora, o lo smeraldo dicesse: che altri faccia o dica, a me conviene essere smeraldo, e avere il mio proprio colore. (VII §15 315-16)<sup>20</sup>

– perché, Gramsci, come Catone, «libertà va cercando», cosa «si cara, / come sa chi per lei vita rifiuta» (*Purg. I*, 71-72).

<sup>18</sup> Nelle parole dell'Imperatore: «Come tu medesimo sei parte del corpo sociale, così anche ciascuna delle tue azioni è parte integrante della vita di quello. Adunque se una qualsivoglia di esse non ha per iscopo, o immediato e mediato, il bene della società, ella turba la vita comune rompendone l'unità, ed è sediziosa ...» (IX 23; 397; 96).

<sup>19</sup> Per il quale valga *Par. X*, 88-90: «qual ti negasse il vin de la fiala / per la tua sete, in libertà non fora / se non com'acqua ch'al mar non si cala.».

<sup>20</sup> Nella traduzione di Cazzamini-Mussi: «Checché altri faccia o dica, io devo essere buono, come l'oro o lo smeraldo o la porpora dicessero sempre: – Qualunque cosa altri faccia o dica, io devo essere smeraldo e conservare il mio colore» (Marco Aurelio 1943, 102).

PARTE III

Scritti carcerari



## Il Canto X dell'*Inferno*. Una chiosa alla «piccola scoperta» dantesca di Gramsci

Sulle prime pagine del quarto quaderno carcerario<sup>1</sup> Gramsci annota dei pensieri riguardanti una sua «piccola scoperta» – una disamina dell'intersezione fra gli episodi di Cavalcante de' Cavalcanti e Farinata degli Uberti, capo della consorteria ghibellina, nel Canto X della *Divina commedia* – atta a suo parere, almeno inizialmente, a minare alla base il sistema estetico-filosofico di Benedetto Croce.

Alla fine, e come avremo modo di vedere, Gramsci accantona questo progetto. Si rende conto che non riuscirà a realizzare ciò che si era prefissato. Tuttavia, meritano una attenta lettura queste undici note raggruppate sotto il titolo «Il canto decimo dell'*Inferno*» (Q4 §78-88, 516-30) perché permettono di desumere l'ascendenza di un metodo storico-critico atto ad analizzare opere letterarie, elementi del quale Gramsci ebbe modo di mutuare – oltre che alle lezioni del suo professore di letteratura italiana all'Università di Torino Umberto Cosmo,

<sup>1</sup> Nel caso specifico del quarto quaderno, Francioni (1984) ha dimostrato che nell'edizione critica del 1975 dei *Quaderni del carcere* il testo non è stato riprodotto così come era stato scritto da Gramsci. Per questo nell'Edizione nazionale dei primi quattro *Quaderni del carcere* diretta da Francioni sono stati corretti l'ordine e la numerazione degli appunti; le note su “Il canto decimo dell'*Inferno*” sono le prime del quaderno (si trovano alle pp. 639-56 dell'Edizione nazionale). Tuttavia, data la maggior diffusione e reperibilità, mi servo in quanto segue (anzi, in tutto il presente testo) della numerazione dell'edizione curata dal Gerratana.

dal mentore Matteo Bartoli, dalla lettura delle opere di Francesco De Sanctis – dallo storico d'arte Pietro Toesca.

### Il dramma di Cavalcante

Per capire il dramma del padre del rinomato poeta stilnovistico Guido Cavalcanti, fraterno amico di Dante Alighieri, chi legge il Poema ha bisogno della delucidazione *post eventum* di Farinata intorno al contrappasso inflitto agli eresiarchi. Come spiega il grande ghibellino al viandante, gli eretici ricordano il passato e possono prevedere il futuro. Però, poiché avevano vissuto nel presente, rifiutando cioè l'esistenza di una vita ultraterrena, nell'Inferno è negata loro la consapevolezza di quanto sta accadendo nel mondo dei vivi. Per Benedetto Croce, poiché il tormento di Cavalcante non è rappresentato direttamente (quindi non è comprensibile senza il chiarimento di Farinata, successivo alla scomparsa di Cavalcante nella tomba), l'episodio non è un brano 'lirico'. È da considerarsi «struttura», cioè non «poesia». Secondo Gramsci invece la spiegazione di Farinata permette a chi legge di partecipare all'angoscia di Cavalcante – a suo avviso il dialogo fra Cavalcante e il pellegrino e la chiarificazione di Farinata si completano a vicenda – e perciò offusca la distinzione fra 'poesia' e 'non poesia', pietra angolare della critica crociana.

La rappresentazione dantesca del tormento di Cavalcante ricorda al recluso quella «del quadro pompeiano in cui Medea assiste all'uccisione dei figli avuti da Giasone» (*Ldc*, 648), discusso all'Università di Torino dallo storico dell'arte Pietro Toesca in un corso seguito da uditori dal giovane Gramsci nell'anno accademico 1912-1913 (*Ldc*, 647-48)<sup>2</sup>.

Il sofferto, tacito dolore di un genitore dinanzi alla morte imminente dei propri figli è per Toesca «un modo di esprimersi degli antichi» (*Ldc*, 648): definizione con cui si designa un dramma umano condivisibile, a prescindere dal luogo e dal tempo e dalle circostanze in cui si verifichi.

Gramsci, come si sa, accantona questa ricerca. Non scrive il saggio prospettato perché gli mancano sia i materiali necessari per stilare uno scritto accademico (particolarmente quelli suggeritigli dal suo vecchio professore d'università, Umberto Cosmo) sia la possibilità di pubblicare un corsivo divulgativo. Non rielabora le idee abbozzate; tantomeno propone neppure una teoria estetica sistematica. Ma ciò non vuol dire che questi pensieri vengano relegati nell'oblio. Infatti, i suoi pensieri sul Canto X figurano nella teorizzazione di un modo di leggere «subalterno» (Q4 §87, 529): un metodo critico storicista che aderisca alla lettera e agli aspetti formali del testo, e lo contestualizzi entro la tensione espressiva del suo tempo. E non solo: confluiscono in un ampio progetto per la democratizzazione della cultura e la trasformazione del senso comune.

<sup>2</sup> Per "Il 'garzonato universitario'" di Gramsci, inclusi i corsi seguiti e gli esami superati, si veda d'Orsi (2024, 89-108).

## Il Dante del giovane Gramsci

Antonio Gramsci è arrestato, come è risaputo, in violazione dell'Art. 45 dello Statuto Albertino<sup>3</sup> e portato al carcere romano di Regina Coeli dove passa dodici giorni in isolamento<sup>4</sup>. Non appena gli è concesso di corrispondere, scrive a Julka, a sua madre e a Clara Passarge (la quale al momento dell'arresto affittava una stanza nel suo appartamento romano a Gramsci). Alla signora Passarge chiede di fargli avere una copia della *Divina Commedia* (*Ldc*, 9).

Due anni dopo, il 17 dicembre 1928 per essere precisi, mentre l'istanza di Gramsci per poter disporre di materiali scrittori nella sua cella nel reclusorio di Turi di Bari è ancora in corso, chiede a Tatiana di inviargli «un libro di Vincenzo Morello<sup>5</sup> sul X Canto dell'Inferno di Dante» (*Ldc*, 313) perché ha in mente una ricerca. L'istanza è raccolta il 29 gennaio 1929 e Gramsci inizia il progetto dantesco, «*Cavalcante Cavalcanti*: la sua posizione nella struttura e nell'arte della *Divina Commedia*» (il quinto dei sedici «Argomenti principali» elencati sulla prima pagina del primo quaderno carcerario), dieci giorni dopo, l'8 febbraio.

Gramsci torna ad occuparsi di Cavalcante fra il maggio 1930 e il maggio del 1932: compilerà sulle prime pagine del quarto quaderno carcerario una rubrica di undici note (§§78-88) intitolata *Il canto decimo dell'Inferno*.

Il libro del Morello – corsivista etichettato da Gramsci già nel 1918 come «illustrazione del giornalismo e dei salotti romani» nonché «cavallo di lusso delle scuderie [del giornale] *Tribuna*, eroe dei salotti e dei caffè, esaltatore della morale eroica dei barattieri e dei ruffiani» (*S3*; 156, 157) – tarda ad arrivare. Per questo Gramsci, il 26 agosto 1929, lo ricorda alla cognata: gli serve per verificare una sua «piccola scoperta» (*Ldc*, 403) che ha in mente se non dagli anni universitari almeno dai tempi prima dell'entrata in Italia nella Grande guerra.

L'interesse di Gramsci per Dante è di vecchia data. Nell'estate del 1911, per fare un passo indietro nel tempo, egli partecipa a un concorso per una borsa di studio destinata a studenti disagiati nelle provincie del Regno di Sardegna. Arriva a Torino verso la metà di ottobre 1911. Il 4 novembre scrive a quelli di casa per raccomandare loro di spedirgli la sua copia della *Vita Nuova* di Dante e le *Poesie* di Guido Cavalcanti (*E1*, 75). Si immatricola il 16 novembre, con indirizzo di Filologia moderna (*Cronologia*, LXVI) e annovera nel piano di studi una prova triennale di Letteratura italiana. Così «il primo docente in cui si imbatt[e] Gramsci nel suo tragitto universitario [è], in definitiva, Umberto Cosmo», supplente dal 1910-1911 al 1912-1913 di Arturo Graf (d'Orsi 2024,

<sup>3</sup> «Nessun Deputato può essere arrestato, fuori del caso di flagrante delitto, nel tempo della Sessione, né tradotto in giudizio in materia criminale senza il previo consenso della Camera».

<sup>4</sup> Il primo periodo di permanenza di Gramsci a Regina Coeli, dall'8 al 24 novembre, Gramsci è registrato presso l'Ufficio matricola senza che sia riportato alcun «titolo del delitto» (informazione reperita all'Archivio di Stato di Roma da Eleonora Lattanzi).

<sup>5</sup> Per una succinta biografia di Morello, si veda *S3*, 912.

94, 92). Con Cosmo Gramsci legge nel suo primo anno universitario, fra l'altro, i Canti XVII-XX del *Paradiso* (d'Orsi 2024, 95).

Quando Gramsci comincia a frequentare le lezioni di Cosmo, il giovane sardo non ha ancora «precisato la [sua] posizione» politica (*Ldc*, 619); aderisce al PSI nell'autunno del 1913 (*Cronologia*, LXVII). Si può immaginare con relativa facilità, quindi, l'effetto sul ventenne della lettura del primo canto discusso nel corso del docente, quello di Cacciaguida, in cui il viandante è chiamato «non soltanto [a] militare per la sua fede», ma anche a «vivere una vita raminga e solitaria», e «cantar[e] la sua fede» (Pertile 1991, 33).

La duratura fedeltà di Gramsci alla *Commedia* sarà almeno in parte dovuta alla scelta di genere del sommo poeta, una «comedia» (*Inf.* XVI, 128; *Inf.* XXI, 2), per usare il termine del medesimo Alighieri, «l'unico genere letterario che – secondo Villa – a norma di definizioni vulgate dalla tradizione esegetica medio-latina, impone non soltanto la descrizione dei *realia* ma anche la realizzazione di un discorso che ha per oggetto la giustizia» (Villa 2021, 240).

Per quanto riguarda Cosmo, non è puro caso che il letterato – iscritto al Partito socialista italiano del 1895, sospeso dall'insegnamento nel 1918 per aver scritto due articoli sulla sconfitta di Caporetto, arrestato nel 1929 per aver firmato una lettera di solidarietà a Benedetto Croce e condannato per un breve periodo al confino (*Corrispondenti*, XCVI) – facesse leggere ai suoi allievi proprio questi canti. Come ci ricorda Chiavacci Leonardi, è nel Canto XVIII, quello in cui si tratta dei grandi combattenti per la fede, che

L'argomento del canto tocca [...] profondamente lo spirito di Dante, e le ragioni su cui si fonda il poema. Dal cielo di Marte, dove stanno i martiri della fede, [...] si passa al cielo di Giove, quello dove viene proclamata la giustizia divina. La stretta continuità tra i due cieli è evidente: sono ambedue cieli d'impegno civile e politico. (Chiavacci Leonardi 1997b, 495)

A Cosmo Gramsci invierà dal carcere una sintesi del saggio in cui avrebbe elaborato la sua «piccola scoperta». Gramsci vorrà il parere di Cosmo non solo perché lo ricorda «grand[e] erudit[o] e studios[o]» dalla «grande sincerità e dirittura morale» per cui Gramsci serberà negli anni «un ricordo pieno di affetto e [...] di venerazione» (*Ldc*, 554-55). Lo vorrà quel parere anche, direi, perché la teoria di Gramsci non si discosta dalla recensione di Cosmo a *La poesia di Dante* del Croce, uscita su *La Stampa* nel 1921, poco più di tre settimane dopo la pubblicazione del primo numero de *L'Ordine Nuovo* quotidiano.

In questo intervento «il vecchio professore» critica Croce per aver «dichiara[to] “le parti strutturali della *Commedia* non schietta poesia ma necessità pratiche dello spirito di Dante”»; per aver scisso, detto diversamente, un'«unica realtà» in «romanzo teologico» e [la] «lirica» cioè la poesia». In questo modo, a sentire del Cosmo, «la *Commedia* perde la sua organica unità per distendersi in una serie di liriche “presentate in tre libri”». Il Poeta stesso, afferma Cosmo, è «estenuato» nel libro di Croce perché «la poesia di [Dante] è ridotta ad una serie di quadri distesi in una galleria, non il fluire perenne di un'unica fonte».

Comunque, alla «piccola scoperta», come Gramsci scrive a Tatiana il 22 febbraio 1932, egli ci aveva pensato

la prima volta [...] leggendo il ponderoso lavoro di Isidoro Del Lungo sulla *Cronaca fiorentina* di Dino Compagni, dove il Del Lungo per la prima volta fissò la data della morte di Guido Cavalcanti. Più recentemente e da altro punto di vista, ripensai a quello spunto, leggendo il libro del Croce sulla *Poesia di Dante*, dove l'episodio di Cavalcante è accennato in modo da far capire che non si tiene conto del «contrappunto» di Farinata. Ricordo anche che il Calosso ha scritto uno studio sul canto decimo dell'*Inferno*, pubblicato nel *Giornale dantesco* ma non ricordo più il suo contenuto; mi pare però di poter escludere che vi si accennasse allo spunto da me accennato. (*Ldc*, 738)<sup>6</sup>

Della crociana *Poesia di Dante* e di Calosso torneremo a parlare.

Intanto, e prima di procedere, Guido Cavalcanti, come pone in rilievo Del Lungo, fu mandato in esilio per «lo scandalo dei Consoli» («furono manomessi e battuti da certi Grandi» e fra gli aggressori c'era Guido) avvenuto la vigilia di San Giovanni, la festa del santo patrono di Firenze, alla fine di giugno del 1300. Guido tornò, malato, a Firenze dalla maremma di Serezana (l'attuale Sarzana) dopo un «breve confino», e «moriva in sul cadere dell'agosto di quell'anno, suo poco più che quarantesimo» (Del Lungo 1879, I.I, 176-77, 187-88). Quindi, Guido è vivo quando il pellegrino attraversa l'oltretomba, nel lasso temporale negato alla conoscenza degli eretici dannati al sesto cerchio infernale. Di qui, la confusione di suo padre quando interpella Dante.

Gramsci lascia gli studi universitari dopo aver dato il suo ultimo esame, in letteratura italiana, il 12 aprile 1915<sup>7</sup>. Nel novembre del 1915 inizia a collaborare al settimanale socialista *Il Grido del popolo* con articoli culturali; e il mese successivo firma un contratto con l'*Avanti!*, partecipazione destinata a diventare intensa nel 1916 (nei suoi interventi i rimandi all'opera di Dante sono tanti). In quello stesso anno il Canto X è argomento di discussioni con un amico, Ezio Bartalini (Ormea 1975, 36-37)<sup>8</sup>, dottore in giurisprudenza chiamato alle armi assieme alla classe 1884 e inviato a Torino (Ormea 1975, 36) dove «ultima[va] la sua tesi di laurea [in lettere] su Dante» (Ormea 1975, 36)<sup>9</sup>.

Si può desumere che Gramsci sia tornato a pensare a questo argomento anche nel 1921-1922, parlando con il già ricordato Umberto Calosso, conosciuto

<sup>6</sup> Calosso, infatti, pubblicò nel 1915 un articolo in merito su *Il giornale dantesco* (*Ldc*, 577n2).

<sup>7</sup> Non diede la terza prova con Cosmo, la cui supplenza era terminata, ma con il nazionalista (e oggetto di molti strali scoccati dal corsivista Gramsci) Vittorio Cian, il quale assunse in quell'anno accademico la cattedra di Graf, spirato il 31 maggio 1913.

<sup>8</sup> Bartalini, iscritto al Psi dal 1901, è stato «segretario della sezione socialista genovese, ha fondato e diretto il primo giornale italiano antimilitarista, *La Pace*; ha promosso scioperi e manifestazioni contro la guerra libica e quella mondiale, è stato in prigione per motivi politici» (Ormea 1975, 34). A Torino collabora all'edizione piemontese dell'*Avanti!* (Viglongo 1967, 35). Una biografia di Bartalini si trova a: [https://it.wikipedia.org/wiki/Ezio\\_Bartalini](https://it.wikipedia.org/wiki/Ezio_Bartalini) (30 luglio 2025).

<sup>9</sup> Per l'amicizia fra Gramsci e Bartalini si veda Ormea (1975, 33-40). Gramsci e Bartalini, ricorda la figlia di quest'ultimo, erano «affascinati dall'episodio di Cavalcante, che lessero e commentarono più volte insieme» (Ormea 1975, 36-37).

nella redazione dell'*Ordine Nuovo* quotidiano (GSL, 926n4), perché, come Sraffa scriverà a Tatiana, un «amico piemontese» di Gramsci, Palmiro Togliatti<sup>10</sup>, si ricorderà nel 1931 (come vedremo) «di aver sentito qualche cosa di simile una volta» o dal medesimo Gramsci, da Piero Gobetti, oppure «da un certo Calosso, credo un suo compagno di scuola» (LTG, 42).

## Il Canto X

Per riassumere succintamente il decimo Canto, il protagonista si trova nel primo dei quattro cerchi della Città di Dite. Il castigo per non aver creduto nell'immortalità dell'anima è quello di dover giacere in tombe scoperciate fino al Giudizio universale, quando saranno sigillate. Inoltre, come già detto, poiché avevano scelto di vivere esclusivamente nel presente (cioè rifiutando l'esistenza di un aldilà), «vivono – come scrive Gramsci – in un cono d'ombra» (Ldc, 647), ignorando il presente, nonché il passato e il futuro prossimi<sup>11</sup>.

Mentre Dante e Virgilio passano fra i sepolcri infuocati, la loro conversazione è interrotta dall'ombra di Farinata, il suocero di Guido. Steso nel suo giaciglio, il capo della fazione ghibellina, uomo politico anche fra i dannati, attende, sembra, dei nuovi arrivati da dove «splende il sommo duce» perché «s'altri non ci apporta, nulla sapem» dell'attuale «stato umano» (Inf. X, 102-105). Così, Farinata quando nel parlare di Dante riconosce un concittadino si erge e l'interpella:

«O Tosco che per la città del foco  
vivo ten vai così parlando onesto,  
piacciati di restare in questo loco.[...]».  
(Inf. X, 22-24)

Dante, interdetto, si volta ed è sorpreso nel vedere Farinata che gli si impone fisicamente

Io avea già il mio viso nel suo fitto;  
ed el s'ergera col petto e con la fronte  
com' avesse l'inferno a gran dispetto.  
(Inf. X, 34-36)<sup>12</sup>

Farinata chiede al pellegrino «“Chi fuor li maggior tui?”», e Dante, «“d'ubidir disideroso”» (42-43), gli risponde. Farinata di rimando si vanta d'aver mandato due volte in esilio, insieme ad altri guelfi, gli Alighieri. Dante, ormai ripresosi,

<sup>10</sup> «Piemontese», postula Gerratana, perché i tre – Sraffa (il più giovane dei tre), Togliatti e Gramsci – si conobbero a Torino (LTG, 64).

<sup>11</sup> Molto adatto il parallelo di Milena Russo, che paragona questi dannati al «presbite che in modo graduale, progressivo e irreversibile perde la capacità di mettere a fuoco le cose vicine, pur continuando a distinguere quelle lontane» (Russo 2025, 3).

<sup>12</sup> Un ergastolano incontrato durante una traduzione da un carcere all'altro ricorda Farinata come Gramsci se lo immaginava: «la faccia dura, angolosa, gli occhi pungenti e freddi, il petto in fuori, tutto il corpo teso come una molla pronta allo scatto» (Ldc, 60).

ribatte che entrambe le volte i suoi non solo erano tornati a Firenze ma avevano mandato via definitivamente dalla città i ghibellini.

A questo punto Cavalcante, a sentir parlare di Firenze, si alza in ginocchio e si guarda intorno. Non vede suo figlio, e per questo, *ex abrupto*, ne chiede «piangendo»:

«Se per questo cieco  
carcere vai per altezza d'ingegno,  
mio figlio ov' è? e perché non è teco?».  
(*Inf. X*, 58-60)

Di nuovo Dante è colto di sorpresa e per questo risponde con una sintassi poco chiara:

«Da me stesso non vegno:  
colui ch'attende là, per qui mi mena  
forse cui Guido vostro ebbe a disdegno».  
(*Inf. X*, 61-63)

Cavalcante fraintende. Poiché si trova nel «cono d'ombra» non può sapere se suo figlio – così come il gatto di Schrödinger – in quel momento sia morto o vivo. Il passato remoto – «ebbe», là dove il padre di Guido si era servita del verbo al presente, «è» – lo convince che suo figlio è già morto. Quindi

Di subito drizzato gridò: «Come  
dicesti? elli ebbe? non viv' elli ancora?  
non fiere li occhi suoi lo dolce lume?».  
(*Inf. X*, 67-69)

Il protagonista, di nuovo confuso, non chiarisce l'equivoco (come già ricordato, nell'aprile del 1300 Guido era ancora vivo), e Cavalcante «supin ricadde e più non parve fora» (*Inf. X*, 72).

Farinata riprende come se niente fosse accaduto – «non mutò aspetto, / né mosse collo, né piegò sua costa» (vv. 74-75) – e, «continüando al primo detto» (v. 76), esprime il proprio rammarico per l'esilio degli Uberti e presagisce l'esilio di Dante (vv. 77-81).

Ma poi sospira, scuote la testa e, d'improvviso, cambia atteggiamento: «s'incrina qui l'immobilità di Farinata» (Chiavacci Leonardi 1997a, 323 n. 88). Messa da parte la contrarietà nei confronti del viandante, domanda dell'ostilità dei fiorentini nei confronti dei suoi – dopotutto è stato lui a difendere la città da chi l'avrebbe rasa al suolo – dando al protagonista il destro per chiedergli del contrappasso subito dagli eresiarchi, di sciogliere cioè «quel nodo / che qui ha 'nviluppata mia sentenza» (vv. 95-96). In risposta Farinata spiega che gli eretici vedono «come quei c'ha mala luce, / le cose» (*Inf. X*, 100-101); ossia, quanto accade fra i vivi «Quando s'appressano o son, tutto è vano / nostro intelletto» (*Inf. X*, 103-104).

Insomma, chi legge, per capire e partecipare al dramma di Cavalcante, per condividere il suo dolore, deve attendere il chiarimento di Farinata.

Vincenzo Morello, detto Rastignac

Nel dicembre del 1928 – trascorsi il confino in Ustica, l'istruttoria a Milano, il processo a Roma e la traduzione a Turi di Bari – Gramsci chiede (è ancora in corso la sua istanza per poter studiare nella sua cella) a Tatiana, come si è detto, di fargli avere dei libri, fra cui «un libro di Vincenzo Morello sul X Canto dell'*Inferno* di Dante» e copie di due saggi di Benedetto Croce, *La poesia di Dante* e *Poesia e non poesia* (*Ldc*, 313).

Mentre *La poesia di Dante* arriva subito<sup>13</sup>, l'opuscolo di Morello, *alias* Rastignac (da un personaggio del *Père Goriot* del Balzac<sup>14</sup>) tarda ad arrivare e il 26 agosto 1929 Gramsci lo ricorda alla cognata. Questa volta, però, le spiega perché gli serve: «Su questo canto di Dante ho fatto una piccola scoperta che credo interessante e che verrebbe a correggere in parte una tesi troppo assoluta di B. Croce sulla *Divina Commedia*». Non spiega dettagliatamente cosa sarebbe questa «piccola scoperta» – come già alluso, minerebbe il distinguo crociano fra 'poesia' e 'non poesia' – perché scriverne per esteso «occuperebbe troppo spazio» della cancelleria concessa ai reclusi. Si limita a farle capire che la sua tesi, se riuscisse ad elaborarla e dimostrarla, andrebbe controcorrente (*Ldc*, 402-3).

Croce, ne *La poesia di Dante* per aprire una breve parentesi, afferma che «schema e poesia, romanzo teologico e lirica non sono separabili nell'opera di Dante, come non sono separabili le parti dell'anima sua». Però, «chi ha occhio e orecchio» non può non discernere «nel corso del poema, ciò che è strutturale e ciò che è poetico» (Croce 1921, 62). Nell'episodio di Farinata e Cavalcante il «vero pathos» non si prova quando il vecchio Cavalcante fraintende la battuta del personaggio-autore – «ebbe a disdegno» – e si accascia angosciato. Si sente invece quando il viandante dice «Guido vostro», segnale dell'amicizia «corrosa, se non infranta [...] dal corso degli avvenimenti<sup>15</sup> e dal diverso atteggiarsi dei temperamenti e caratteri», ossia del distacco di Dante e la conseguente restituzione del vecchio amico «al padre, il quale ancora così appassionatamente, così terribilmente lo ama» (Croce 1921, 76). Perciò, secondo Croce, «ciò che tien dietro – «la celebre esposizione del sistema punitivo dell'*Inferno*», ovvero la spiegazione di Farinata del castigo imposto agli eretici, terzine per Croce prive di «quell'intima vita che si sente in altrui luoghi dottrinali della *Commedia*» – è dettato da ragioni strutturali» (Croce 1921, 76-77).

<sup>13</sup> La copia de *La poesia di Dante* conservata nel Fondo Gramsci porta il visto di Gerlando Parmegiani, direttore del carcere di Turi fino alla fine del febbraio del 1929. Nessuna copia di *Poesia e non poesia* è conservata e non si trova altra menzione di questo testo, né nelle lettere dal carcere né nei quaderni.

<sup>14</sup> Si veda Q16 §13, 1879: «quando si legge che uno è ammiratore del Balzac, occorre porsi in guardia: anche nel Balzac c'è molto del romanzo d'appendice [...] Rastignac nel Papà Goriot ha molto di ... nicciano in senso popolaresco; [...] Vincenzo Morello è diventato "Rastignac" per una tale filiazione... popolaresca».

<sup>15</sup> Secondo Del Lungo, Dante fu uno dei Signori a decretare l'esilio di Guido (Del Lungo 1879, II.374). Guido, «malato a morte», poté ritornare a casa dopo soltanto due mesi di esilio con quelli della sua parte, prima di quelli di parte avversa, i più riottosi «Donateschi» (Del Lungo 1879, II.188). L'Alighieri, più tardi quella stessa estate, benché nel frattempo fosse uscito del Priorato, fu accusato «della parzialità di quel più sollecito richiamo» (Del Lungo 1879, II.187).

A parere di Gramsci, invece, dato che questa esposizione è necessaria per comprendere il psicologicamente plausibilissimo dramma di Cavalcante, non si può distinguere fra poesia e non poesia.

Per quanto riguarda il libro di Morello, Gramsci, nella sua missiva a Tatiana del 26 agosto 1929, scrive che vuole consultarlo perché crede «sia l'ultima cronologicamente sul X canto». Non crede il volume abbia valore perché l'autore «non è uno studioso, ma un retore, [e] si sarà tenuto alla tradizione», all'attuale *corpus* di studi (*Ldc*, 403). Infatti, nella prima delle undici note rubricate sotto la voce "Il canto decimo dell'Inferno", il §78, Gramsci si appunta che deve servirsi del libro di Morello soltanto «come "corpus vile"» (Q4 §78, 516).

In altre parole, vuole controllare il libro di Morello semplicemente per assicurarsi che la propria bibliografia sia aggiornata: non vuole proporre per nuove osservazioni già fatte da altri o addirittura superate. Tuttavia, pensa che la sua «piccola scoperta», se fosse davvero una novità aprirebbe agli studi danteschi una nuova pista. A Tatiana scrive: «tutti sono affascinati dalla figura di Farinata e si fermano solo ad esaminare e a sublimare questa» (*Ldc*, 403).

Gramsci, anche se è consapevole della difficoltà di portare a termine nel carcere uno studio del genere, vorrebbe comunque vergare «degli appunti e magari [...] la stesura preparatoria di una futura nota». Per indagare adeguatamente la sua ipotesi avrebbe bisogno, ammette, di «rivedere una certa quantità di materiale (per esempio, la riproduzione delle pitture pompeiane) che si trova solo nelle grandi biblioteche». Tali «elementi storici» sarebbero necessari per dimostrare «come, per tradizione, dall'arte classica al medioevo» (il periodo corrispondente al corso universitario, seguito da Gramsci da uditore, in storia dell'arte di Pietro Toesca, rinomato eseguita del Giotto di cui si tratterà) «i pittori rifiutassero di riprodurre il dolore nelle sue forme più elementari e profonde». Come esempio le fa presente che «Medea che sgozza i figli avuti da Giasone è rappresentata con la faccia coperta da un velo perché il pittore ritiene sovrumano e inumano dare un'espressione al suo viso» (*Ldc*, 403).

Preciserei di sfuggita, prima di procedere, che Gramsci, impossibilitato di rivedere delle riproduzioni delle pitture pompeiane (*Ldc*, 403), si ricorda erroneamente: nessuno dei due esistenti affreschi pompeiani di Medea rappresenta la figlia del re di Colchide con il volto velato. Nel dipinto della Casa dei Dioscuri è in piedi, immersa nei propri pensieri. La testa è girata a destra verso i figli; la mano destra è sull'elsa della spada, tenuta nella sinistra. In quello della Casa di Giasone è seduta. Scruta i figli con l'avambraccio sinistro che penzola dal ginocchio e con la testa sostenuta dalla mano destra, il gomito destro appoggiato sul ginocchio.

### L'inespresso dolore

Nel maggio del 1930 Gramsci inizia il suo quarto quaderno<sup>16</sup> con le prime due delle undici note su "Il canto decimo dell'Inferno" (Francioni 2009b, 3).

<sup>16</sup> Questo quaderno fu consegnato a Gramsci fra la fine di aprile e i primi di maggio 1930 (Francioni 2009b, 3). È un quaderno «misto»: in esso si trovano, cioè, «oltre a note di carattere miscelaneo, blocchi tematicamente omogenei di paragrafi, contraddistinti da titoli

Nella prima, §78 “Quistione su ‘struttura e poesia’ nella Divina Commedia secondo B. Croce e Luigi Russo”, egli annota delle letture da fare, poi dei pensieri, stabilendo in questo modo i parametri e l’impostazione del prospettato studio. Comincia appuntandosi di indagare la «quistione della “rappresentazione indiretta” rispetto alle didascalie nel dramma». Cioè, pensa di esaminare per primo se «le didascalie hanno un valore artistico»; detto diversamente, se «contribuiscono alla rappresentazione dei caratteri» (Q4 §78, 517). A suo parere le didascalie – perché non sono, pace Barthes, tracce di *un auteur qui est entré dans sa propre mort* ma di un ‘autore vivente’ – «limitano l’arbitrio dell’attore» nonché del regista. Pertanto, Gramsci cita a riprova della sua ipotesi l’appendice al *Don Giovanni* di George Bernard Shaw (*The Revolutionist’s Handbook*, trattato firmato da John Tanner, protagonista del pezzo teatrale shawiano), a detta di Gramsci «una didascalia, da cui un attore intelligente può e deve trarre elementi per la sua interpretazione» (Q4, §78, 517).

Di lì passa a considerare un affresco pompeiano di una Medea «rappresentata col viso bendato» perché «il pittore non sa o non vuole rappresentare quel viso». Invece, si ricorda, la *Niobe con la figlia minore* conservata nella Galleria degli Uffizi non cela la propria faccia perché «è opera in scultura» e «coprire il viso avrebbe significato togliere il contenuto proprio all’opera» (Q4, §78, 517).

Per quanto riguarda «Farinata e Cavalcante: il padre e il suocero di Guido», dei due, «Cavalcante è il punito del gironone». Là dove il castigo di Cavalcante secondo Croce non è reso ‘poeticamente’ perché «non si vede *in atto*», a parere di Gramsci «Dante non interroga Farinata solo per “istruirsi”». Lo interroga anche e soprattutto perché si sente in colpa e «vuole che gli sia sciolto il nodo che gli impedi di rispondere a Cavalcante». Di qui la contraddizione inerente all’analisi di Croce: se è «struttura», quella «*struttura* avrebbe dovuto condurre a una valutazione estetica del canto più esatta» (Q4, §78, 517; i corsivi sono di Gramsci). In altre parole, ed è ciò che conta, la spiegazione – la didascalia – a posteriori di Farinata è parte integrante della trama: «il brano strutturale non è solo struttura» perché catalizzatore di «poesia». Dunque, «è anche poesia, è un elemento necessario del dramma che si è svolto» (Q4, §78, 518). Insomma, offusca la distinzione crociana fra poesia e struttura.

Nella nota successiva, §79, “Critica dell’inespresso?”, Gramsci si chiede se Dante nel Canto X – come «il Manzoni», il quale «si propose di non parlare dell’amore sessuale e di non rappresentarne le passioni nella loro pienezza, per ragione di “morale cattolica”»<sup>17</sup> – non abbia raccontato «una storia dell’inesistito,

specifici» (Francioni 2014, 21-22) come, appunto, *Il canto decimo dell’Inferno*. «Nella compilazione dei sette quaderni ‘misti’ – scrive Francioni – Gramsci ha regolarmente iniziato a scrivere dalla pagina 1, per poi andare ad occupare con note (o traduzioni) di altro argomento la prima pagina della seconda metà, ottenendo così una bipartizione dello spazio a disposizione e mantenendo riservate, con questo (quasi sempre simultaneo) duplice inizio di redazione, le due parti a lavori specifici» (Francioni 2014, 23).

<sup>17</sup> Cfr. SI, 754: Manzoni, scrive il giovane Gramsci «non parlava dell’amore perché diceva che ce n’è già tanto nella vita perché se ne possa ancora mettere nei libri». I curatori dell’Edi-

di un'astratta ricerca di plausibili intenzioni mai diventate concreta poesia, ma di cui rimangono tracce esteriori nel meccanismo della struttura» (Q4, §79, 519).

Una tale critica alla sua tesi, scrive, potrebbe avere «una parvenza di verità» – potrebbe darsi Dante abbia taciuto la sorte dell'amico perché «“rincalzato” dai suoi speciali sentimenti per Guido» – laddove occorre aderire alla lettera del testo, all'«espressione concreta», ovvero il «linguaggio storicamente reallizzato» (Q4 §79, 519). A questo proposito gli verrà in aiuto il ricordo, riportato nel §81, come Guido, secondo il Del Lungo, era ancora vivo nella settimana di Pasqua del 1300 e sarebbe morto solo alla fine dell'agosto successivo, quattro mesi dopo il viaggio dantesco nell'aldilà.

Nel paragrafo §80 («Plinio ricorda che...»), del luglio 1930 (Francioni 2009b, 3), Gramsci prende nota del sunto, letto su *Il Marzocco*, di un articolo che tratta fra l'altro di «un famoso dipinto trovato nella casa detta del Poeta Tragico, a Pompei», una «scena effigiando Agamennone velato» (s.a. 1930). Ciò che importa a Gramsci è il recupero da parte dell'autore dell'articolo (di Paolo Enrico Arias) di Lessing secondo cui la decisione dell'artista di non servirsi di «atteggiamenti» strazianti raffigurando il volto di Agamennone non è da attribuirsi «all'incapacità del pittore a rappresentare il dolore del padre» di Ifigenia. Invece, è consono al «sentimento profondo», provato dallo stesso pittore, il quale riesce a creare un'«impressione tanto penosa di infinita mestizia» raffigurandolo con il «viso coperto da una mano» (s.a. 1930; cit. Q4 §80, 519-20)<sup>18</sup>.

In allegato a questa nota si trova un breve *postscriptum* bibliografico in cui Gramsci si appunta come l'articolo di Arias riporti alla mente «altri esempi di figure velate» a Pompei, per esempio «*Medea* che uccide i figli» e si chiede se «la quistione è stata trattata dopo il Lessing», magari da chi non ha trovato l'interpretazione dell'intellettuale tedesco completamente soddisfacente (Q4, §80, 520; il corsivo è di Gramsci).

La datazione degli appunti §81 (“La data della morte di Guido Cavalcanti...”) e §82 (“Il disdegno di Guido”) è incerta secondo Francioni. Però, afferma lo studioso, «sono stati scritti senza soluzione di continuità» (Francioni 2009b, 3). In essi, aggiungerei, Gramsci mette per iscritto come promemoria due caposaldi della propria ipotesi.

Al contenuto del paragrafo §81 (“La data della morte di Guido Cavalcanti”) è già stata fatta menzione. Nel §82 Gramsci afferma che la «parola più importante del verso» 63 – “forse cui Guido vostro ebbe a disdegno” – non è «cui»

zione nazionale rinviano a *Renzo e Lucia* (t. 2, cap. I), dove fra l'altro si legge «Concludo che l'amore è necessario a questo mondo: ma ve n'ha quanto basta, e non fa mestieri che altri si dia la briga di coltivarlo».

<sup>18</sup> Il ricordo impreciso che Gramsci aveva degli affreschi di *Medea* potrebbe essere stato stimolato dalla descrizione di un'anfora fatta dall'articolista di «un uomo con lo scettro nella sinistra [...] e il pugnale nella destra» – «certamente Agamennone» – e di Ifigenia, la quale «spontaneamente» «si offre al coltello sacerdotale in nome del bene della patria» (s.a. 1930).

né «disdegno» ma il «solo *ebbe*» (S21; il corsivo è suo)<sup>19</sup>. Sul verbo al preterito, ritiene, «cade l'accento "estetico" e "drammatico" del verso» da cui scaturisce «l'origine del dramma di Cavalcante».

### La catarsi

Se lascio l'analisi gramsciana della metrica dantesca ai periti nel campo è per mettere in risalto l'importanza attribuita a Gramsci a «ebbe». Questo vocabolo a suo parere induce «la "catarsi"» (S21), termine che nella sua accezione significa

il passaggio dal momento meramente economico (o egoistico-passionale) al momento etico-politico, cioè l'elaborazione superiore della struttura in superstruttura nella coscienza degli uomini. Ciò significa anche il passaggio dall'«oggettivo al soggettivo» e dalla «necessità alla libertà». La struttura da forza esteriore che schiaccia l'uomo, lo assimila a sé, lo rende passivo, si trasforma in mezzo di libertà, in strumento per creare una nuova forma etico-politica, in origine di nuove iniziative. La fissazione del momento «catartico» diventa così, mi pare, il punto di partenza per tutta la filosofia della praxis; il processo catartico coincide con la catena di sintesi che sono risultato dello svolgimento dialettico. (Q10 II §6, 1244)

La «catarsi», per Gramsci, è «la sintesi del processo dialettico stesso» (Q10 I §6, 1222), «il momento etico-politico». In altre parole, denota il passaggio «molecolare» dell'individuo (partecipe ad uno «svolgimento dialettico») da agito dalla storia in agente della e nella storia<sup>20</sup>.

Croce, va precisato, si serve del termine in modo diverso. Nella sua *Aesthetica in nuce* afferma che si può distinguere fra il «il sentimento contemplato o poesia» e il «sentimento agito o sofferto»; e lì, sostiene, sta «la virtù che si è attribuita all'arte "liberatrice dagli affetti" e "serenatrice" (catarsi)» (Croce 1928, 199-200). Certo – afferma – anche i sentimenti nella loro immediatezza «si esprimono» («se non si esprimessero, se non fossero al tempo stesso fatti sensibili e corporali [...], non sarebbe cose concrete, cioè non sarebbero punto»). Però soltanto la «espressione spirituale o estetica [...] veramente esprime, cioè dà forma teoretica al sentimento e lo converte in parola e canto e figura» (Croce 1928, 199). La catarsi, cioè, per Croce è il ri-

<sup>19</sup> In questa frase, spiega Cherchi, Dante conserva la preminenza (ovvero, «l'ossessivo pensiero» del padre) mettendo «Guido vostro» (complemento oggetto del «disdegno») in posizione prolettica. Lascia in ombra il vero soggetto della azione (Beatrice, ossia la grazia divina, secondo Cherchi). In altre parole, avvolge il soggetto in una perifrasi («cui»), evitando di dire esplicitamente il nome di lei (Cherchi 1969, 76-77).

<sup>20</sup> Come ci ricorda Mustè: «A partire dalle riflessioni su Dante, Gramsci aveva individuato una pregnante analogia tra la catarsi estetica (come quella che accadeva nel dramma di Cavalcante) e la catarsi storica, consistente nel trascendimento della struttura economica nella sfera soggettiva delle superstrutture» (Mustè 2018, 254-55).

sultato del passaggio da ciò che «veramente esprime» – il «fatto estetico» (il sentimento intuito dell'artista) – alla sua manifestazione in «fatto artistico»: nella «scesa» – liberatrice, catartica – dal «sentimento contemplato o poesia [...] al sentimento agito o sofferto» (Croce 1928, 199). Il «fatto artistico» stimola la conoscenza diretta e immediata – intuitiva a sua volta – del «fatto estetico» nei lettori/osservatori, i quali, come l'artista degli «spiriti eletti» (Q8 §145, 1030), dunque non devono sottoporre ciò che è stato compreso intuitivamente all'analisi critica.

Per questo, nel sistema crociano il dolore di Cavalcante non può considerarsi 'poetico' perché non è rappresentato «in atto», così come non può essere 'catartico' perché soggetto alla riflessione.

Ma il Croce, impostando in questo modo il problema estetico, obietta Gramsci, erra nell'equiparare «il momento etico-politico [...] nella storia» (dove «le cose non sono così semplici») e «il momento della "forma"», ossia la «liricità» nell'arte (per Croce, come si è visto, il carattere fondamentale dell'intuizione artistica):

Nell'arte la produzione di "liricità" è individuata perfettamente in un mondo culturale personalizzato, nel quale si può ammettere l'identificazione di contenuto e forma e la così detta dialettica dei distinti nell'unità dello spirito» (Q10.I §7, 1222).

Insomma, si può parlare di «fatto estetico» soltanto in un mondo circoscritto all'individuo; un mondo in cui l'arte ha soltanto un valore d'uso e non un valore di scambio. In un tale mondo l'arte è intuita, colta intellettualmente nella sua essenza, ma non vissuta e quindi non condivisibile perché in fondo la liricità è intra-soggettiva e non elemento di un processo didattico-dialettico, intersoggettiva, storica.

Gramsci come testé si è affermato intende la «catarsi» come «"coscienza morale"», la consapevolezza dell'individuo dei suoi rapporti con gli altri, quindi come «momento dell'egemonia» (Q10.I §7, 1223). Vuol dire, come spiega a Julka, rivivere i sentimenti altrui «come dicevano i greci [...] "artisticamente" come bellezza», come liberazione di negatività. Sicché non può significare sentirsi attratto a o respinto da «un determinato mondo di sentimenti [...] rimanendo però sempre nella sfera del sentimento e della passione immediata», «ancora operante». Vuol dire, quindi, provare quelle emozioni non più nella «posizione di subalterno» (come qualcuno suscettibile di manovre emotive), ma in quella «del dirigente», come soggetto capace di «criticare storicamente le ideologie, dominandole, spiegandole e giustificandole come una necessità storica del passato» (*Ldc*, 1020). Significa provare sentimenti da persona libera, da individuo, per parafrasare il *Purgatorio* dantesco, capace di vivere la propria soggettività da 'signore di sé stesso'<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> Come dice Virgilio al pellegrino nel Giardino Terrestre: «io te sovra te corono e mitrio» (*Purg.* XXVII, 142).

Rastignac *bis*

Argomento del §83, per tornare agli appunti in esame, il sesto di questa rubrica, scritto entro il 13 marzo 1931<sup>22</sup> è il libro di Morello, ricevuto a Turi nella prima metà del novembre 1929<sup>23</sup>. Questa lunga nota è una stroncatura senza mezzi termini del volume di 'Rastignac', giornalista privo di basilari «scrupoli metodici» (*Ldc*, 614). Nel volumetto, intitolato *Dante Farinata Cavalcanti*, Morello raccoglie il testo di una sua lezione letta nella Casa di Dante di Roma il 25 aprile 1925, "Dante e Farinata", e un altro breve scritto, "Il Cavalcanti e il suo disdegno". Gramsci, colpito dalla superficialità di un discorso tenuto in una prestigiosa sede della cultura ufficiale, sottolinea la mancanza di «*debita preparazione*» da parte di Morello (*Q4*, §83, 522; il corsivo è di Gramsci): «non sarà difficile mostrare», afferma, che l'autore, il quale era venuto avanti con una lettura «politica» del Canto, «non ne ha compreso la lettera più evidente» (*Q4*, §83, 522): «il canto X è politico come politica è tutta la Divina Commedia, ma non è politico per eccellenza» (*Q4*, §83, 522). Nel Canto c'è, come più volte si è affermato, molto di più.

## Cosmo

Nel settembre del 1931 Gramsci tira le somme di quanto aveva elaborato fino a quel punto e invia, tramite Tatiana e Sraffa, un prospetto al suo «vecchio professore d'Università» (*Ldc*, 646). Anticipa questo sunto nella sua lettera del 7 settembre alla cognata, missiva, bisogna specificare, nella quale lascia intendere che già sta guardando oltre il Canto X ad «uno studio sugli intellettuali [...] che porta anche a certe determinazioni del concetto di Stato» (*Ldc*, 637-38). Ciononostante, vorrebbe che Cosmo, «specialista in danteria», gli dicesse se le sue idee costituiscano «una falsa scoperta o se realmente meriti la pena di compilarne un contributo, una bricciola da aggiungere ai milioni e milioni di tali note che sono state già scritte» (*Ldc*, 638).

Gramsci verga una sintesi il 21 settembre 1931 («se non lo faccio oggi non lo farò più» [*Ldc*, 646]). È del parere che la sua lettura del canto possa ledere «in modo vitale» un caposaldo della teoria estetica di Benedetto Croce: la distinzione fra poesia e non poesia (*Ldc*, 648)

In questo sunto Gramsci riassume la sostanza degli appunti carcerari già considerati, particolarmente *Q4* §78. Sostiene che la «seconda parte» della conversazione fra Farinata e il protagonista «illumina il dramma del padre di Guido», dando «tutti gli elementi essenziali perché il lettore lo riviva» (*Ldc*, 647). Anche se «Il dramma diretto di Cavalcante è rapidissimo» – si svolge in

<sup>22</sup> Data della consegna del volume dal recluso al fratello Carlo (Francioni 2009b, 3).

<sup>23</sup> Si veda la lettera a Tatiana del 18 novembre 1929: «Ho ricevuto anche i libri, ma ti prego di non inviarmene più fino a mio avviso, perché sono al completo, nonostante che Carlo ne abbia portato via seco un certo mucchio» (*Ldc*, 415). Sul libro di Morello è impresso il visto del direttore Giuseppe Galtieri, in carica a Turi dal 31 maggio 1929 al 24 novembre 1930.

sole dieci terzine – è «di una intensità indicibile» (*Ldc*, 647). Insomma, non si può distinguere nella *Commedia* fra poesia e struttura: la cosiddetta «struttura» – la spiegazione del contrappasso in questo caso – ha «un'importanza essenziale» (*Ldc*, 649).

Inoltre, e un po' più a proposito dell'argomento del presente capitolo, Gramsci afferma che «Dante non rinuncia a rappresentare il dramma direttamente, perché questo è appunto il suo modo di rappresentarlo». Dunque, scrive Gramsci riprendendo Luigi Russo, non si tratta né di una «rinuncia» né di un esempio di «una poesia dell'ineffabile, dell'inespresso» (*Ldc*, 647). Secondo Gramsci, è un «modo d'espressione» (*Ldc*, 647), concetto mutuato dallo storico dell'arte Pietro Toesca, come fra poco avremo modo di constatare. L'allusione a un dolore inesprimibile ci commuove a un livello profondo, quasi primordiale, così come l'«espressione di Ugolino: “Pocchia più che il dolor poté il digiuno”». La battuta del conte pisano «appartiene a questo linguaggio e il popolo lo ha capito come un velo gettato sul padre che divora il figlio» (*Ldc*, 648).

#### I «modi d'espressione»

Nella citata lettera del 21 settembre 1931 Gramsci espone a Tatiana le sue riflessioni sull'uso da parte di Dante di «modi d'espressione». Con questo termine Gramsci si riferisce all'abilità del Poeta di dire senza dire esplicitamente, di destare in chi lo legge, senza rappresentarle sulla pagina, delle emozioni profonde. I «modi di espressione, spiega alla cognata, anche se radicati nella storia – nel qui ed ora di una comunità linguistica – possono mutare nel tempo così come la lingua propriamente detta» (*Ldc*, 647)<sup>24</sup>. Per questo vanno studiati – così come la grammatica e la civiltà di cui quella grammatica è una «fotografia»<sup>25</sup> – in una prospettiva diacronica (come, per continuare la metafora, uno di una serie di fotogrammi visionati al rallentatore).

Come Gramsci si appunta nei quaderni, «la grammatica è “storia” o “documento storico”». È il riflesso linguistico della forma mentis di una comunità «formatosi storicamente» e 'fotografata' in «una fase determinata» del suo sviluppo storico-linguistico. La grammatica e, quindi, i modi di espressione possono servire «per fare la storia di un aspetto» di una civiltà, e, in un secondo tempo, «per modificare un aspetto» di quella civiltà (*Q29 §1*, 2341-42).

Quindi, si tratta di 'leggere' questi documenti servendoci di un metodo critico (che si sovrappone a quello appreso all'università come studente di glotto-

<sup>24</sup> Per questo si può dire che il manuale di Bartoli è il punto di partenza (cfr. la lettera alla signora Passarge e il quindicesimo argomento elencato sulla prima pagina del primo quaderno [“Neo-grammatici e neo-linguisti”]) e di arrivo (il ventinovesimo quaderno: “Note per una introduzione allo studio della grammatica”) dei quaderni carcerari.

<sup>25</sup> Tali «fotografie», come Gramsci scrive a Tatiana il 7 settembre 1931, esigono in primo luogo una lettura attenta, così come «ogni periodo della [...] storia svoltasi in Italia, dall'Impero romano al Risorgimento deve essere guardato da[1] punto di vista monografico» (*Ldc*, 638).

logia<sup>26</sup>) che permette di capire il «processo attraverso il quale la realtà storica viene assimilata e trasformata dall'immaginazione» dell'artista (Rosengarten 1986, 79), e per capire il modo di pensare, ragionare ed esprimersi di quella comunità storico-linguistica (Q3, §74, 352) di cui l'artista è espressione.

Servirsi del termine «modo d'espressione» in una disamina di un canto dantesco mette in luce il recupero da parte di Gramsci della necessità di 'saper vedere' come esso era stato impartito dal Toesca, il quale (secondo l'insigne storico dell'arte Roberto Longhi, allievo del Toesca) insisteva nel suo insegnamento sull'importanza di essere «“prima conoscitori, poi storici”» (Longhi 1950, VIII). Cioè a dire, l'analisi formale per Toesca viene prima ma non è disgiunta dalla ricerca storica; è un modo di osservare un'opera d'arte: prima al di fuori del flusso, poi nel divenire storico dell'arte<sup>27</sup>.

### Il connubio fra testo e fruitore

Dunque, i drammi rappresentati nella *Commedia*, così come quelli a Pompei raffiguranti Ifigenia e Medea, sono emblematici di un'umanità condivisa. Per questo, perché cioè risuonano emotivamente nel connubio che viene a stabilirsi tra testo e fruitore (cfr. Paternostro 1993, 16) sono particolarmente efficaci, intensi, ancorché – è il caso di Cavalcante – a posteriori, indiretti.

Sicché per apprezzarli pienamente occorre considerarli come elementi del loro contesto storico. Come Gramsci scrive, a proposito delle traduzioni, a Julka il 5 settembre 1932, bisogna saper andare oltre il significato letterale dei testi e comprendere «i termini, anche concettuali, di una determinata cultura nazionale nei termini» suoi propri. Cioè bisogna «conoscere criticamente due civiltà ed essere in grado di far conoscere l'una all'altra servendosi del linguaggio storicamente determinato di quella civiltà alla quale fornisce il materiale d'informazione» (*Ldc*, 842).

Nel sunto inviato a Cosmo nella già citata lettera a Tatiana del 21 settembre 1931 Gramsci, per precisare cosa è un «modo d'espressione», afferma che Giulio Bertoni – coautore con Matteo Bartoli di un *Breviario di linguistica*<sup>28</sup> – invece di contestualizzare storicamente, «rimett[e] fuori la vecchia teoria delle paro-

<sup>26</sup> Il termine glottologia, coniata da Graziadio Isaia Ascoli (d'Orsi 2024, 96), indica, spiega Frétygné, una forma di linguistica non ridotta alla storia comparata di lingue morte. Le lingue sono viste come radicate nella storia, nel 'qui ed ora' delle comunità che le parlano, e pertanto devono essere studiate in una prospettiva diacronica, risalire nel tempo e contro lo sfondo della varietà dei luoghi (Frétygné 29). Cfr. Q23 §40, 2237 dove un elemento caratterizzante di Ascoli è il suo «non crede[re] alle egemonie [culturali] per decreto, non corrette cioè da una funzione nazionale più profonda e necessaria».

<sup>27</sup> “Saper vedere”, titolo di un importante scritto di Toesca del 1932, significa «penetr[are] nel mondo creato dall'artista» (Toesca 1932, 13), «immedesimarsi», ossia, «trovare nell'arte non un riflesso della nostra quotidiana sensibilità ma una realtà creata dall'artista con gli elementi adatti perché essa sussista e s'imponga» (Toesca 1932, 14).

<sup>28</sup> Bertoni è autore della prima parte del volumetto, “Principi generali” (5-59), Bartoli della seconda, “Criteri tecnici” (61-126).

le belle e delle parole brutte come una novità linguistica dedotta dalla *Estetica crociana*» (*Ldc*, 647).

In altre parole, come leggiamo nell'undicesimo quaderno, Bertoni, in *Linguaggio e poesia*<sup>29</sup>, commette «l'errore» di ritenere metastoricamente «“belle” in sé certe espressioni a differenza di altre in quanto sono metafore cristallizzate». In questo modo «confonde la “gioia” tutta libresca del filologo che spasima per il risultato di certe sue analisi etimologiche o semantiche con il godimento propriamente artistico» (§24, 1427).

Il ricordo del libro di Bertoni, mentre compone la sua sintesi per Cosmo, riporta Gramsci ai suoi giorni universitari:

Ricordo che nel 1912 seguendo il corso del professor Toesca di Storia dell'Arte<sup>30</sup> conobbi la riproduzione del quadro pompeiano in cui Medea assiste all'uccisione dei figli avuti da Giasone; assiste con gli occhi bendati e mi pare di ricordare che il Toesca dicesse che questo era un modo di esprimersi degli antichi e che il Lessing nel Laocoonte (cito a memoria da quelle lezioni) non riteneva ciò un artificio da impotenti ma anzi il modo migliore di dare l'impressione dell'infinito dolore di un genitore, che rappresentato materialmente si sarebbe cristallizzato in una smorfia. (*Ldc*, 647-48)

A prescindere dall'equivoco intorno al viso di Medea negli affreschi pompeiani, ciò che conta, come già affermato, è che si raggiunge una maggiore efficacia lasciando il dramma – in questi casi il dolore del genitore che attende l'uccisione della propria prole – all'immaginazione dell'osservatore, il quale, anche quello meno colto, condivide, ossia sente; poi comprende; e poi sa (Q4 §33, 451).

### Toesca

Pietro Toesca (1877-1962), se posso ritornare sui miei passi, nel 1907 ottiene di esercitare l'insegnamento nella cattedra di nuova istituzione di storia dell'arte medievale e moderna all'Università di Torino (Longhi 1987, 3347). Quando Gramsci immatricola nell'ottobre 1911 il docente sta elaborando

<sup>29</sup> Un «caso patologico», a parere di Gramsci (Q11 §24, 1427).

<sup>30</sup> Gramsci avrà seguito come uditore le lezioni di Toesca nell'a.a. 1912-1913, dato l'onere di corsi obbligatori e complementari seguiti nel primo anno (si veda d'Orsi, 96-102). In merito all'insegnamento della Storia dell'arte, si veda Aldi: «Nelle università [...] il regolamento vigente per la laurea in Lettere prevedeva la Storia dell'arte come materia complementare, non caratterizzante un determinato curriculum. A Torino, in particolare, poteva essere scelta dallo studente con altri quattro corsi facoltativi o essere seguita liberamente in qualità di uditore. [...] Qualche cambiamento sopraggiunge con la suddivisione, approvata per l'anno accademico 1911-1912, del corso di laurea in Lettere in tre rami. Per quanto riguarda la Storia dell'arte le deliberazioni sono di una certa importanza» ma rimaneva «esclusa dall'indirizzo filologico-classico». L'insegnamento da facoltativo diveniva costitutivo di un curriculum, ma nonostante questo continuava ad essere considerato, in conformità della legge Rava del 1909, tra i complementari» (Aldi 1993, 104-5).

l'“Introduzione” al primo volume della sua *Storia dell'arte italiana* (d'ora in poi *Il Medioevo*)<sup>31</sup>, contributo che uscirà «per la prima volta in dispensa» il 20 giugno 1913 (Del Monaco 2022, 107). Quando nell'anno accademico 1912-1913 Gramsci frequenta da uditore le lezioni di Toesca, gli studenti possono leggere in anticipo le sue prolusioni, e in esse si trovano «le stesse dichiarazioni programmatiche consegnate alle *Note* poste in apertura del *Medioevo*» (Aldi 1993, 114).

Dalle trascrizioni di Longhi delle lezioni tenute da Toesca dal 1907-1908 al 1913-1914, «risulta evidente come l'attività di ricerca del docente non fosse disgiunta dall'insegnamento, anzi, lo animasse» (Aldi 1993, 112-13)<sup>32</sup>. Inoltre, le suddivisioni tematiche non solo sono «fedeli alla impostazione che il docente stesso doveva aver elaborato per i suoi corsi,» sono «pressapoco identiche a quelle che scandiscono *Il Medioevo*» (Aldi 1993, 110)<sup>33</sup>.

Insomma, dalla lettura dell'“Introduzione” a *Il Medioevo* si ricava una buona idea di ciò che Gramsci ha avuto modo di mutuare dal Toesca.

In quell'“Introduzione”, Toesca, dopo aver posto in rilievo l'importanza delle tradizioni nazionali e il periodo storico in cui un'opera è prodotta, sostiene che chi si occupa dei periodi antecedenti al Rinascimento (fase storica in Italia e in Europa in cui si asserisce l'individualità dell'artista) necessita di «un metodo di ricerca» che apprezzi e valuti in base alle «emozioni estetiche» che le opere «vogliono esprimere e comunicare» (Toesca 1927, 3). Bisogna indagare, cioè, le opere d'arte prima «e soprattutto, nel loro particolare contenuto e valore estetico» (Toesca 1927, 6). A quel fine «non bisogna non trascurare nessun segno». In modo particolare «è da considerare quello che le opere hanno di più intrinseco, e perciò di più sicuro: il loro stile» (Toesca 1927, 3).

<sup>31</sup> Le lezioni tenute da Toesca nell'a.a. 1907-1908 (Toesca 1908) sono state raccolte in dispense da Roberto Longhi, «esperto stenografo» ([https://www.treccani.it/enciclopedia/roberto-longhi\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/roberto-longhi_%28Dizionario-Biografico%29/)) [30 luglio 2025]. *Il Medioevo*, come nota Longhi – il quale nel 1907-1908 immatricolò e frequentò le lezioni di Toesca ([https://www.treccani.it/enciclopedia/roberto-longhi\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/roberto-longhi_%28Dizionario-Biografico%29/)) [30 luglio 2025]) e con cui si laureò nel 1911– esce prima a puntate (Longhi 1950, VI). La pubblicazione del volume, ritardata dalla Prima guerra mondiale, è completa in stampa nel 1927 (Longhi 1987, 3348).

<sup>32</sup> Alla conclusione del corso, difatti, Toesca si sentì in dovere di tracciare un bilancio consuntivo da cui traspare un'applicazione di metodo fondamentale: «Affermai spesso la necessità di studiare l'opera d'arte in relazione con le precedenti, ma affermai anche e sempre come l'opera d'arte abbia un valore intrinseco, presa in se stessa, in quanto solo l'artefice l'ha creata. Esaminare le opere, scoprire l'occulto legame tra l'esteriore e l'intento dell'artefice doveva essere uno dei nostri fini. Ho cercato di mantenere ciò che mi proponevo, ma forse le opere seppero parlare a voi meglio ch'io non vi dicessi» (Toesca 1908, 638).

<sup>33</sup> Il primo tema ad essere affrontato nel 1908-1909, secondo Aldi, è «lo studio dei motivi iconografici, ritenuto di più facile per chi si trovasse all'esordio della propria formazione di storico dell'arte. [...] In accordo con i suoi scritti, anche in veste di cattedratico Toesca si trova ad insistere sul ruolo dell'iconografia, presentata come uno dei principali strumenti di controllo e di verifica a disposizione dell'analisi stilistica, criterio suppletivo nel “misurare” il grado di originalità e di trasgressione di un artista, utile a stabilire limiti cronologici ed ambiti culturali» (Aldi 1993, 112).

Una volta compiuto un tale giudizio stilistico, secondo Toesca, può iniziarsi la ricerca storica<sup>34</sup>, ossia, la ricostruzione degli «aspetti esteriori», lessico che nella sua accezione significa la considerazione di «tutti quelli studi che giovino a chiarire l'opera d'arte nel suo essere» (Toesca 1927, 6), non solo la tradizione su cui l'opera s'innesta e lo *Zeitgeist* («la diffusa coltura del tempo, le credenze religiose, le fonti letterarie, ecc.» [6]) ma anche, per esempio, la biografia – particolarmente in tempi più recenti – dell'artista – la sua volontà «di esprimere un proprio mondo interiore» (Toesca 1929, 219), «la storia della sua arte» (Toesca 1929, 217).

Comunque, ed è questo che vorrei sottolineare, perché ci riporta a quanto rappresenta Dante nel Canto X, privilegiare l'analisi stilistica porta Toesca a fare attenzione «in primo luogo» alla «presenza dei personaggi che inscenano il 'dramma'» rappresentato (Del Monaco 2022, 112-13). Ne consegue l'importanza del «contenuto» – dell'iconografia, detto diversamente, «l'osservazione e descrizione delle rappresentazioni» –: «sussidio e complemento necessario» a codesti studi stilistici (Toesca 1927, 5)<sup>35</sup>. Occorre, sostiene Toesca, sottoporre il testo pittorico ad una visione attentissima che considera anche il «modo di concezione dei soggetti», il «disporsi delle scene» nonché gli atteggiamenti e le espressioni delle figure (Toesca 1927, 5). Le singole opere danno luogo ad altre ricerche, aggiunge, «specialmente se vengano considerate come documenti storici che illustrano le vicende politiche civili religiose del passato» (Toesca 1927, 6).

Così, quando Gramsci, pensando al Cavalcante dantesco, si riferisce a «modi di espressione», vuol dire che bisogna servirsene come punto di partenza dell'analisi del dramma umano trasmesso implicitamente nella rappresentazione poetica.

Cosmo bis

Il sunto di Gramsci passa da Tatiana a Sraffa il quale lo inoltra a Cosmo. Il 29 dicembre 1931 (*GSL*, 944 n. 1) il professore stende il suo riscontro; l'invia a Sraffa, il quale trascrive per Tatiana ed ella l'inoltra a Turi il 9 marzo 1932 (*GSL*, 942-44).

<sup>34</sup> In un importante contributo alla conoscenza dell'opera di Giotto di Bondone, Toesca pone in rilievo come l'aspetto esteriore delle figure della *Resurrezione di Lazzaro* è reso dall'artista con una noncuranza tale da attirare l'attenzione agli «intimi affetti degli animi», facendo, a sua volta, sì che l'osservatore non può fare a meno di «conoscere in sommo grado» il Giotto «drammaturgo [...] cui poco importa lo scenario perché [...] gli consente di definire con più fermezza i moti intimi quasi inafferrabili» (Toesca 1929, 215).

<sup>35</sup> Per Toesca «per giungere ad una vera estetica storica» occorre «far grandeggiare il poeta nel momento stesso del suo creare [...] stabil[endo] l'origine intima dell'opera d'arte» perché «coscienza ed incoscienza, ragione e sentimento coesistono nelle psiche, producono una doppia serie di fenomeni distinti ma concatenate nella unità della natura umana». Poi, «l'esame oggettivo», ovvero iconografico, dell'opera «è la prima base per ritrovare le leggi che nel corso del tempo hanno regolato l'apparire in diverse forme, più che l'evoluzione» della tradizione artistica (Toesca 1904).

Cosmo, insomma, non è convinto «che l'interpretazione – di Gramsci – «led[a] in modo vitale la tesi del Croce sulla poesia e la struttura della *Commedia*», come il recluso si era augurato (*Ldc*, 648). Ciò nonostante, dà ragione al vecchio alunno: Farinata, come Cavalcante, «soffre il proprio dramma». Al contempo, i due «sono di parte avversa» e per questo «non s'incontrano». «È la loro forza come *dramatis personae*; è il loro torto come uomini» (*GSL*, 943).

Tutto sommato, ed è ciò che per Gramsci più importa, Cosmo è d'accordo: «Senza dubbio anche la struttura dell'opera ha valore di poesia» (*GSL*, 943).

A parere di Cosmo «il ravvicinamento con le didascalie dei drammi propriamente detti è arguto» (*GSL*, 943). Non solo: «pare l'amico abbia colpito giusto – afferma nella risposta affidata a Sraffa – farebbe dunque opera ottima a lumeggiarlo». A quel fine, precisa, «bisognerebbe discendere un po' più nell'anima medievale» (*GSL*, 942-43). Cioè, per «raggiungere più sicuro l'effetto» sarebbe doveroso «mettere bene in chiaro che tale virtù di suggestione che promana dal dramma di Cavalcante promana dalla struttura dell'opera». A quel fine Gramsci cioè non dovrebbe limitarsi ad approfondire e ultimare quanto già abbozzato, ma «riprovare la tesi con qualche altro esempio [...] plastico dell'*Inferno* o del *Purgatorio*» (*GSL*, 943). Per facilitare la ricerca dell'ex alunno invia delle indicazioni bibliografiche ragionate.

Mentre attende questo riscontro del Cosmo, Sraffa ha modo di condividere le «idee di Nino sul canto di Farinata» con Togliatti. Il 27 dicembre 1931 Sraffa, come già accennato, scrive a Tatiana dello scambio con il dirigente comunista dicendole che Togliatti «mi disse che gli pare di aver sentito qualche cosa di simile una volta, non si ricorda se da Nino stesso, o da Gobetti o da un certo Calosso, credo un suo compagno di scuola» (*LTG*, 42). Questa notizia, girata da Tatiana il 16 febbraio (*GSL*, 925), è accusata da Gramsci il 22 dello stesso mese: «Ciò che mi scrivi sul mio schema per il canto di Farinata, mi ha fatto ricordare che infatti posso averne parlato con qualcuno negli anni passati» (*Ldc*, 738).

Il 2 maggio 1932 Sraffa dà seguito a questa missiva facendo sapere a Tatiana come nel frattempo «l'amico piemontese» «ha fatto delle ricerche ed ha trovato che della cosa si parla in un numero di un giornale torinese uscito nel 1918» – in un articolo di Gramsci pubblicato nella rubrica “Sotto la mole” – intitolato “Il cieco Tiresia”. Alla fine di questo intervento, scrive Sraffa, «si espone la teoria di Antonio a proposito del canto di Farinata e Cavalcante nel modo su per giù come è esposto in una sua recente lettera, ma in non più di dieci righe a stampa. Il ricordo diventerà certo Nino» (*LTG*, 64).

Non ci è dato sapere se Gramsci si sia compiaciuto del ricordo oppure no. Però sappiamo che se ne occupa nella sezione del quarto quaderno intitolato “Il canto decimo dell'*Inferno*”, nell'appunto §85, di cui si tornerà a parlare fra non molto.

Il 21 marzo 1932 Gramsci risponde ai commenti del vecchio professore. È «soddisfatto – scrive a Tatiana – di sapere che la interpretazione del Canto che ho abbozzato sia relativamente nuova e degna di trattazione». Anzi, aggiunge,

«per la mia umanità da carcerato questo è sufficiente per farmi distillare qualche pagina di appunti che a priori non mi sembrano una superfetazione» (*Ldc*, 755).

Però non intende proseguire. Non ha mai ambito essere dantista, «di fare delle grandi scoperte ermeneutiche in questo campo» (*Ldc*, 738); per questo non ritiene conveniente fornirsi dei materiali suggeriti dal vecchio professore. Le letture necessarie secondo Cosmo per portare a termine un serio contributo accademico sono tante e, particolarmente per un recluso, di non facile reperibilità. Anche se così non fosse, non basterebbero per «scrivere un saggio per la pubblicazione» degno di «disturbare così solenni monumenti come gli *Studi danteschi* di Michele Barbi» (*Ldc*, 755).

Tuttavia, per avere accesso relativamente facile alla missiva di Cosmo, nella nota §86 ricopia quasi *verbatim* la valutazione del letterato, aggiungendo alla fine, «Ci sarebbe da osservare molte cose su queste note del prof. Cosmo».

Gramsci ha, quindi, il testo di quella lettera sotto gli occhi mentre scrive il §87. Rileggere che nel parere di uno studioso del calibro del Cosmo Gramsci aveva «colpito nel giusto» e farebbe bene a «illuminare» la sua tesi non poteva non ravvivare nel prigioniero un senso attutito di inappagamento, uno «stato d'animo di raffrenamento e di insoddisfazione» (*Ldc*, 755), causato dai limiti imposti alla sua esistenza dal carcere che a sua volta non solo condiziona il paragrafo §87: ne induce la scrittura.

Per tornare alla nota §83, si può dire è l'abbozzo di una recensione negatissima al volume di Morello, di cui «non sarà difficile mostrare» la mancanza di «scrupoli metodici». Nel paragrafo §87, come avremo modo di constatare, contempla ma non ultima un commento del genere.

#### La tensione fra e la sintesi di forma e contenuto

Le note §84-§87 sono da ritenersi, secondo Francioni, «temporalmente contigue»; sono state scritte – ovvero, per dirla con il medesimo Gramsci, «distillate», nel senso direi di 'stillate', 'pensate intensamente' – «nello scorcio di maggio [1932] o poco più tardi» (Francioni 2009b, 4), due o tre mesi, cioè, dopo l'arrivo a Turi della valutazione di Cosmo<sup>36</sup>.

Il dubbio sollevato nel §79 è risolto nel §84. In questo appunto Gramsci riprende un intervento di Luigi Russo dell'agosto del 1927 che collima con la

<sup>36</sup> L'undicesimo, e ultimo, appunto di questa rubrica – Q4 §88, *Shaw e Gordon Craig* (530), stilato nell'estate 1932 (Francioni 2009b, 6) – è una sorta di epilogo ai paragrafi dedicati al Canto X. Prende spunto da un *review article* – *Gordon Craig and the Theatre: A Record and an Interpretation* di Enid Rose – il cui l'autore, Aldo Sorani, accenna a una polemica sulle didascalie teatrali fra Craig e George Bernard Shaw. Per Rose, riporta Sorani, Shaw è un «razionalista», non «un vero e proprio artista». Comunque, ciò che interessa a Gramsci è il nocciolo della polemica: se «le didascalie interminabili di cui Shaw correda l'opera sua», come si legge su *Il Marzocco*, servono soltanto «alla lettura» del copione, oppure se siano utili alla rappresentazione sul palcoscenico. Dopo la conclusione della nota, Gramsci lascia vuoto quasi l'intero verso della pagina 7 del quaderno, per poi cominciare una nuova rubrica, *Argomenti di cultura* (Q4 §89, 530; EA v. 8, p. 32) in cima al recto della pagina successiva.

ipotesi che il recluso va elaborando. A parere del letterato nisseno, le cosiddette «“rinunzie espressive”» nella *Commedia* – per esempio «Qui vince la memoria lo ingegno» (*Par. XIV, 103*) – non sono «confessioni d’impotenza fantastica» (202 cit. §84, 526). Invece, «vanno considerate non nel loro contenuto (che è negativo)», in quello esplicito, «ma nel loro tono lirico»: in quello che lasciano intendere, «che è positivo, e qualche volta iperbolicamente positivo». Difatti, a parere dello studioso, «mai il Poeta riesce tanto espressivo» come quando si serve delle cosiddette «rinunzie espressive» (202, cit. §84, 527), dell’*understatement*, potremmo dire. Sono anch’esse ‘poesia’: «poesia dell’ineffabile», nelle sue parole, da non confondere, ingiunge, «per ineffabilità poetica» (202, cit. §84, 527).

Nella «poesia dell’ineffabile» inerisce, implicito, afferma Russo, un dramma, «quello del «travaglio artistico», ovvero il desiderio di Dante di destare nel lettore sentimenti che esistono in natura ma che, preciserei, non si possono «significar per verba» (*Par. I, 70*) perché parole adeguate nella lingua non si trovano. Dunque, sebbene rimanga nel Poeta – e lo stesso possiamo dire per il pittore pompeiano il cui *Sacrificio di Ifigenia* riecheggia quello di Timante, nonché i dipintori dei due affreschi di Medea (*La pittura pompeiana*; 332-33, 239, 316-17) – «il dubbio che all’alta fantasia manchi la possa, [...] in quel suo dubbio immanente pur egli viene riaffermando sempre la sua vittoria espressiva» (Russo 1927, 202).

Così, codeste «rinunzie espressive» sollevano la questione della tensione fra/sintesi di forma e contenuto all’interno di un’opera d’arte, che a sua volta rammenta quanto già riportato dell’insegnamento del Toesca, il quale sosteneva che l’esplicazione del contenuto («l’iconografia») va mano nella mano con l’analisi formale.

Come leggiamo nel quattordicesimo quaderno, «Contenuto e forma sono la stessa cosa» (affermazione in cui riecheggia il recupero del *De Sanctis*<sup>37</sup>), cioè costituiscono un tutt’uno, sebbene siano entità distinte. È «“più facile” parlare di contenuto che di forma, perché il contenuto può essere “riassunto” logicamente» (Q14 §72, 1737). Per questo, a livello pratico-didattico un’analisi del contenuto può dare adito ad un’attenta indagine sulla forma, cioè le tecniche di cui lo scrittore o il pittore si è servito per realizzare e condividere quel contenuto<sup>38</sup>.

<sup>37</sup> Secondo il quale, «la scienza comincia quando il contenuto vive e si move nel cervello dell’artista e diventa forma, la quale è perciò il contenuto esso medesimo in quanto è arte. La forma non è ‘a priori’, non è qualcosa che stia da sé e diversa dal contenuto, quasi ornamento o veste, o apparenza, o aggiunta di esso; anzi è essa generata dal contenuto, attivo nella mente dell’artista; tal contenuto, tal forma. Ed il contenuto è attivo, appunto perché ha la sua poesia, il suo bello naturale, come la natura ha il suo bello reale, ha qualcosa di propria che fa impressione e mette in movimento il cervello dell’artista, ed apparisce nella forma. Ivi, nella forma, il critico ritrova il contenuto, “da lui esaminato come un antecedente”: lo ritrova non più natura, ma arte» (*De Sanctis* 1869, 268).

<sup>38</sup> Come scrive Mustè, il «momento della forma [...] sorge [...] dal processo di elaborazione del contenuto, dai mutamenti del segno e della struttura, ma pure si solleva sopra di esso, generando una schietta arte, nella figura peculiare e insopprimibile del bello» (Mustè 2018, 253).

Inoltre, poiché «il popolo non è letterato, [...] “contenuto e forma”, oltre che un significato “estetico”, hanno anche un significato “storico”». Ossia, «forma “storica” significa un determinato linguaggio, come “contenuto” indica un determinato modo di pensare» (Q14 §72, 1738). Insomma, l'opera, unione dialettica di forma e contenuto, è, come si è detto, una fotografia ‘scattata’ da un artista di un popolo nel suo qui e ora.

E se «la storia è sempre storia contemporanea, cioè politica» (Q10 §2, 1242), l'opera letteraria è a sua volta ‘sempre letteratura contemporanea’. Di qui ‘l'eternità’ del capolavoro: benché del passato, parla all'attuale; e in questo senso si può dire è anch'esso ‘politico’.

Ne consegue che «insistere sulla “forma” non è che un mezzo pratico per lavorare sul contenuto» (Q14 §72, 1739), a sua volta parte integrante della lotta per un nuovo modo di leggere, e dunque di pensare, di mettersi in rapporto con il mondo. È «lotta per una determinata cultura, per una determinata concezione del mondo contro altre culture e altre concezioni del mondo» (Q14 §72, 1737). È anche lotta per una «critica letteraria», modellata su quella del De Sanctis, in cui si fondono «la lotta per una nuova cultura, cioè per un nuovo umanesimo, la critica del costume, dei sentimenti e delle concezioni del mondo con la critica estetica o puramente artistica» (Q23, §2, 2188), una critica che vede l'opera d'arte attraverso la lente di uno «storicismo assoluto» (Q15, §61 1826), ossia come una «delle molteplici, organicamente interconnesse manifestazioni della realtà, realtà che circonda e circoscrive l'opera e pertanto aiuta a definirla» (Sapengo, 183).

Dunque, il «problema artistico», come Gramsci lo sintetizza, è quello di fondere «con la critica estetica o puramente artistica» – un mezzo per aiutare i «molti a ritrovare se stessi», a «suscit[are] un maggior bisogno di interiorità e di espressione sincera di essa» – la critica del contenuto – «la critica della “struttura” delle opere; cioè della coerenza logica e storico-attuale delle masse di sentimenti rappresentati artisticamente» (Q23 §3; 2188).

Trasformare le idee «in elementi di civiltà»

Gramsci – stimolato, come si è visto, dall'«amico piemontese» – riconosce come in un suo corsivo del 1918 c'è «un cenno dell'interpretazione data» sulle prime pagine del quarto quaderno alla «figura di Cavalcante». Ma pone in rilievo nel paragrafo §85 «il nesso [...] evidente» fra la chiarezza di una ragazzina «in un paesello d'Italia» e la sua perdita della vista perché rivela un punto di contatto fra la cultura alta, «la tradizione letteraria», e quella bassa, «il folclore». Argomento questo, il folclore, a sua volta direttamente connesso, ci ricorda Liguori (2009a, 122), sia sulla prima pagina del primo quaderno (fra i sedici “Argomenti principali”) sia sulla prima pagina dell'ottavo (in un elenco rivisto di “Saggi principali”) al «senso comune».

La presenza di questo nesso fra «Il dono della previsione» e «l'infermità attuale del veggente» sia nella tradizione colta sia in quella popolare è di nuovo sottolineato nel §85. Si verifica a livello primordiale, forse, Gramsci si appunta,

per la paura esistenziale di «turbare l'ordine naturale delle cose [...] i veggenti non sono creduti, come Cassandra» (Q4 §85, 527).

Nel paragrafo §87, Gramsci non specifica per iscritto nessuno dei pensieri deformati dalle «note del prof. Cosmo» riportate nel §86 perché, come scrive all'inizio della nota successiva, «occorre infischiarci del gravissimo compito di far progredire la critica dantesca o di portare la propria pietruzza all'edificio commentatorio e chiarificatorio del divino poema» (Q4 §87, 529).

Questo incipit sarcastico<sup>39</sup> dà il tono ad un appunto, il §87, in cui Gramsci contempla un pezzo polemico per «stroncare un filisteo classico», Morello. Bisognerebbe, afferma, «dimostrare, in modo drastico e fulminante, e sia pure demagogico, che i rappresentanti di un gruppo sociale subalterno possono fare le fische, scientificamente e come gusto artistico, a ruffiani intellettuali come Rastignac» (Q4 §87, 529)<sup>40</sup>.

#### Un metodo critico «subalterno»

Questa notevole caduta di registro stilistico merita una lettura ravvicinata non solo perché si tratta di un esempio più unico che raro nei quaderni della frustrazione causata dall'incarcerazione ma anche e più importantemente fa capire cosa intende Gramsci per un metodo critico «subalterno».

Ma prima, per farsi un'idea un po' più chiara della portata dell'irritazione provocata dalle sbarre della prigione bisogna tener presente come Gramsci, secondo il Cosmo, con la sua «piccola scoperta» aveva, come si è detto, «colpito giusto» e, volendo, avrebbe dovuto «lumeggiarlo». Ovviamente, da carcerato non poteva «trasformare» questa sua idea «in elemento di civiltà» (Q6 §77, 745), perché

Creare una nuova cultura non significa solo fare individualmente delle scoperte «originali», significa anche e specialmente diffondere criticamente delle verità già scoperte, «socializzarle» per così dire e pertanto farle diventare base di azioni vitali, elemento di coordinamento e di ordine intellettuale e morale. (Q11 §12, 1377-78)

<sup>39</sup> Per l'utilizzo del «sarcasmo» appassionatamente «positivo» come espressione di transizione» si veda Q1 §29, 23, appunto poi rielaborato nel Q26: «Nel caso dell'azione storico-politica l'elemento stilistico adeguato, l'atteggiamento caratteristico del distacco-comprensione, è [...] il [...] sarcasmo appassionatamente "positivo", creatore, progressivo: [...] non si vuol dileggiare il sentimento più intimo di quelle illusioni e credenze, – precisa – ma la loro forma immediata, connesso a un determinato mondo "perituro", il puzzo di cadavere che trapela attraverso il belletto umanitario dei professionisti degli "immortali principii"» (§5, 2300).

<sup>40</sup> E anche se Morello «conta meno di un fucello nel mondo culturale ufficiale», Gramsci non può fare a meno di chiedersi cosa pensa «la grande cultura» non solo di Morello, ma anche di chi l'aveva invitato, la direzione della Casa di Dante. Gramsci vorrebbe sapere altresì se «ne ha parlato il Barbi, nelle sue rassegne degli *Studi danteschi* per mostrane la deficienza ecc.» (*Ldc*, 529-30). Infatti, il 3 aprile 1933, Gramsci, benché la sua salute sia in declino (il 7 marzo aveva subito una seconda grave crisi [*Cronologia*, LXXXIX]), chiede a Tatiana di inviargli «il recente volumetto del prof. Michele Barbi» su Dante: «Non so resistere alla tentazione di avere questo lavoro, anche se non sarò in grado, ancora per qualche mese, di studiarlo» (*Ldc*, 963-64). L'avesse consultato, avrebbe visto Barbi dedicare ampio spazio (Barbi 1933, 247-70) alla «lettera bella e eloquente fatta alla Casa di Dante a Roma» da Morello (1933, 247-48).

Un tale ragionamento spiega a posteriori, infatti, l'abbandono di Gramsci delle aule universitarie – scelta di vita che procurò, come si sa, un «dolore profondo» al suo mentore, il «buon professor Bartoli» (*Ldc*, 75) – per la vita di uomo politico e giornalista militante: «Che una massa di uomini sia condotta a pensare coerentemente e in modo unitario il reale presente è fatto “filosofico” ben più importante e “originale” che non sia il ritrovamento da parte di un “genio” filosofico di una nuova verità che rimane patrimonio di piccoli gruppi intellettuali» (Q11 §12, 1378).

Insomma, Gramsci ha nelle mani tutto quello che occorre per «prendere per il bavero un uomo come Rastignac e servirsene da palla per un gioco solitario del calcio». Sa che non ci vorrebbe «molta bravura per mostrar[e] l'inettitudine e la zerità» di Morello: basterebbe rielaborare l'appunto §83, una spietata stroncatura del volumetto. Ma ora, con davanti l'«avversario in concreto» (*Ldc*, 528) gli è preclusa la facoltà di intervenire.

La tesi di Morello, come leggiamo nel §83, si impernia sulla presunta ignoranza di Farinata dell'esistenza di Guido, a cui attribuisce l'impassibilità del grande ghibellino «durante lo svolgimento “dell'episodio” di Cavalcante» (Morello 35, cit. Q4 §83, 523; il corsivo è di Gramsci). Farinata, scrive Morello, «muore nel 1264, tre anni prima del ritorno dei Cavalcanti a Firenze, quando Guido aveva sette anni» e cinque anni prima del fidanzamento del poeta con la figlia di Farinata nel 1269. Pertanto, Morello ipotizza:

*Se è vero che i morti non possono conoscere da sé i fatti dei vivi, ma soltanto per mezzo delle anime che li avvicinano, o degli angeli e dei demoni, Farinata può non conoscere la sua parentela con Guido e rimanere indifferente alle sorti di lui, se nessun'anima o nessun angelo o demone gliene abbiano portata notizia. Cosa che non pare avvenuta.* (Morello 1927, 35; cit. Q4 §83, 523; i corsivi sono di Gramsci)

Morello da vero «dilettante», nota Gramsci, proietta dentro il poema delle informazioni ripescate dalla «vita concreta di Farinata» là dove sarebbe dovuto aderire alla «portata della espressione letterale dello scritto» (Q4 §83, 524). Pensare «alla vita concreta di Farinata nell'Inferno oltre il canto di Dante» porta Morello a fare la «poco probabile» congettura «che i demoni o gli angeli abbiano potuto, a tempo perso, informare Farinata di ciò che gli era ignoto» (Q4 §83, 524). Morello, cioè, confonde il protagonista del Poema (il quale 'vive' la vicenda nel presente) con l'onniscente voce poetante (la quale racconta in prima persona eventi vissuti nel passato) nonché con il personaggio storico-autobiografo.

Questa «aggiunta cervelletica» al testo, afferma Gramsci, è sintomatica della «mentalità dell'uomo del popolo» (in senso dispregiativo) il quale «quando ha letto un romanzo vorrebbe sapere cosa hanno fatto ulteriormente tutti i personaggi» (Q4 §83, 524) e 'accrescere' il piacere del testo. Inoltre, questa proposta «strabiliante» dimostra a chiare lettere la deficienza di «disciplina intellettuale del Morello» (Q4 §83, 523), là dove la «serietà critica» (Q4, §83, 524) l'avrebbe indotto a scegliere e approfondire i «risultati raggiunti dalla critica storica ed estetica» (Q4, §83, 522), a prendere conoscenza cioè della bibliografia esistente.

Insomma, la lettura di Morello del Canto X può servire da esempio negativo per un metodo critico «subalterno»: ‘Rastignac’ ha sollecitato il testo: cioè, gli ha fatto dire «per amor di tesi, più di quanto realmente dice», errore di metodo filologico criticato altrove, nel sesto quaderno<sup>41</sup>. Ovvero, anche se non è «palese la volontà di ingannare» da parte di Morello (e quindi quanto ha fatto non può ritenersi «un crimine»), le sue «trascuratezza» e «incompetenza» meriterebbero «almeno una sanzione intellettuale e morale se non giudiziaria» (Q6 §198, 838), azione che a Gramsci, come or ora ricordato, non è permesso comminargli.

#### Trasformare il senso comune

Come si è detto, Gramsci non può fare di Morello oggetto di scherno a livello scientifico perché avrebbe bisogno di «raccolgere gli elementi storici che provano come, per tradizione, dall’arte classica al medioevo – la materia del corso di Toesca – i pittori rifiutassero di riprodurre il dolore nelle sue forme più elementari e profonde» (*Ldc*, 403).

Nemmeno può mettere alla berlina – come esempio di pessimo «gusto artistico» (Q4 §87, 529), come fa nel §83 – a livello divulgativo il vecchio bersaglio polemico<sup>42</sup>. Manca a Gramsci la possibilità di pubblicare un corsivo del tipo de “Il cieco Tiresia”, intervento in cui contrappone al dramma individuale di Cassandra, «creazione di poesia colta» (in quanto profetessa condannata a non essere mai creduta), a quello «plastico» dell’oracolo cieco Tiresia (la cui sorte è facilmente accessibile al vasto pubblico perché riflessa nell’«aspetto esteriore nella sua persona»).

Poiché il dramma dell’inventore dell’arte divinatoria è «fisico prima e più che interiore»

la pietà è immediata, non ha bisogno di riflessioni e di ragionamenti per sorgere. Sembra una cosa da nulla: è invece un’enorme esperienza, che solo la tradizione popolare poteva riuscire a provare e concretare. (*E3*, 334)

Invece, quello di Cavalcante – come Gramsci scriveva nel 1918, in, appunto “Il cieco Tiresia” – è un «dramma *difficile*, complicato, che per essere compreso ha bisogno di riflessione e ragionamento». Cavalcante, a differenza di Tiresia, non ha «una plastica evidenza corporale della sua sventura» (S3, 335; il corsivo è di Gramsci). In parole povere, «non è cieco» (S3, 335). Alla stregua della «raffinata letterariamente» Cassandra mitologica, Cavalcante «vive un dramma [...] individuale» (S3, 334). Dunque, Dante si dimostra «un poeta colto in questo caso» (S3, 335).

<sup>41</sup> Una fondamentale «questione di metodo», come scriverà nel sedicesimo quaderno, è la necessità di «fare preliminarmente un lavoro filologico minuzioso e condotto col massimo scrupolo di esattezza, di onestà scientifica, di lealtà intellettuale, di assenza di ogni preconcetto ed apriorismo o partito preso» (§2, 1840-41).

<sup>42</sup> Il *nom de plume* del giornalista, come si è già precisato *supra*, nella nota 14, è presa da un personaggio del Balzac.

Poi, «dopo esame critico» – occasionato dalla spiegazione di Farinata – il castigo del padre di Guido diventa comprensibile, ‘accessibile’ all’ampio pubblico, ovvero ‘popolare’. «La tradizione popolare vuole la plasticità, [...] una poesia più ingenua e immediata». Il tormento di Cavalcante, una volta chiarito, «agghiaccia d’orrore per la sua rapidità e intensità» (S3, 334-35) e coinvolge a livello emotivo il lettore, anche quello comune. Insomma, nel linguaggio del Cosmo, Gramsci «colpi[sce] giusto» (§86, 527-28): Dante colma il divario fra poesia colta e poesia popolare. Ognuno può partecipare al dolore viscerale di Cavalcante; bisogna soltanto capire il suo dramma, quello di un genitore angosciato dal dubbio sulla sorte del figlio disperso e presunto morto. Sentita la spiegazione di Farinata, il dramma di Cavalcante si capisce immediatamente, e a livello esistenziale.

Così, possiamo distillare dagli appunti sul Canto X come Gramsci pensava di far leva su ciò che coinvolge le masse emotivamente per iniziare alla cultura ‘alta’ ed integrare in essa le classi subalterne, innalzando il senso comune – in questo caso artistico – del popolo, fondamento di una lotta per una nuova cultura, là dove per cultura

nel significato più nobile del termine [...] intendiamo non semplicemente ricchezza di cognizioni intellettuali, ma capacità di compiere il proprio dovere e di comprendere i propri simili, rispettando ogni principio, ogni opinione, ogni fede che sia sinceramente professata. (Q4 §93, 533-34)

Inoltre, là dove la «lotta per una nuova cultura» – o, meglio «per un nuovo modo di vivere» (Q23 §3, 2190), «per una nuova vita morale che non può non essere intimamente legata a una nuova intuizione della vita, fino a che essa diventi un nuovo modo di sentire e di vedere la realtà» (Q23 6, 2192) – è lotta per il rinnovamento della società e, di conseguenza lotta per «democratizzare» – e non semplicemente divulgare *ipse dixit*– ciò che in una società divisa in classi economiche «necessariamente era stato “aristocratico”» (Q23 §3, 2189).

Un nuovo modo di leggere, e di essere

Un elemento della lotta per creare «una nuova cultura» è la lotta per «un nuovo modo di leggere», di valutare le opere, per «il tipo di critica letteraria [...] offerto dal De Sanctis» in cui si fondono «la lotta per una nuova cultura, cioè per un nuovo umanesimo, la critica del costume, dei sentimenti e delle concezioni del mondo con la critica estetica o puramente artistica nel fervore appassionato» (Q23 §3, 2188)<sup>43</sup>.

<sup>43</sup> Per Dombroski «the preoccupation in the *Prison Notebooks* with De Sanctis’s political and critical militancy was crucial to underlining the moral and intellectual interests at the heart of the cultural struggle as Gramsci saw it. This entailed, above all, opposing Croce’s assessment of De Sanctis as a forerunner of his own philosophy of the spirit, as well as Gentile’s much less influential, irrationalist interpretation of the critic’s later phase» (Dombroski 1989, 54).

Gli appunti sul Canto X gli servono da punto di partenza; ma dopo aver abbozzato queste idee, Gramsci non ha bisogno di elaborarle ulteriormente.

Uno scopo della lotta per una nuova cultura è di fare sì «che una massa di uomini sia condotta a pensare coerentemente e in modo unitario il reale presente», per stabilire con il senso comune un rapporto dialettico e maieutico affinché ne prevalga uno nuovo, elemento critico nella lotta per l'egemonia (Liguori 2009a, 124).

Dal senso comune a «un “gusto” nuovo e un linguaggio nuovo»

Dunque, il 3 agosto 1931, un mese e mezzo prima di vergare la sintesi della «piccola scoperta» per Cosmo, Gramsci riconosce le limitazioni imposte al suo «programma di studi e di lavoro». Si era «proposto – scrive a Tatiana – di riflettere su una certa serie di quistioni, ma doveva avvenire che a un certo punto queste riflessioni avrebbero dovuto passare alla fase di una documentazione e quindi ad una fase di lavoro e di elaborazione che domanda grandi biblioteche» (*Ldc*, 613). Non sorprende, quindi, se Gramsci accantona il progetto dantesco, lasciando queste note in unica stesura. Anzi, nella già citata lettera del 22 febbraio 1932 (scritta qualche settimana prima di ricevere la lettera in cui Tatiana aveva ricopiato i commenti del Cosmo) Gramsci chiede alla cognata di inviargli dei quaderni nuovi affinché possa cominciare a dare «un certo ordine intellettuale» ai suoi appunti, per poter riorganizzarli tematicamente ed elaborarli. È proprio in questo periodo, la primavera del 1932 che inizia i «quaderni speciali», ovvero monografici (Q15 §1 bis, 1748). Ciononostante, come già detto, ci tiene a conservare per iscritto i suoi pensieri sul Canto X.

Sebbene l'analisi gramsciana del Canto X non leda «in modo vitale» il sistema estetico-filosofico del grande intellettuale abruzzese, le quattro note stilate come riscontro alla lettera del Cosmo (§§84-87) danno l'avvio – secondo La Porta – a ciò che Gramsci, nel decimo quaderno, designa «un *Anti-Croce*» (Q10 §11, 1234)<sup>44</sup>. Inoltre, fanno intravedere, anche in forma incipiente, un concetto fondamentale dei quaderni carcerari: come Gramsci pensa di trasformare il senso comune, «la concezione del mondo assorbita acriticamente dai vari ambienti sociali e culturali in cui si sviluppa l'individualità morale dell'uomo medio» (Q11 §13, 1396).

I «modi di espressione» evidenziati negli affreschi antichi discussi nelle lezioni del Toesca fanno capire implicitamente molto più di quanto non rappresentino. Il dolore di genitori che contemplano l'imminente morte dei figli permette all'osservatore di poter confrontare quanto percepito alla propria esperienza, e farlo proprio.

<sup>44</sup> «Si può dire – spiega La Porta – che le note dantesche costituiscono il terreno di coltura del ragionamento gramsciano intorno a Croce e individuino il campo entro il quale si eserciterà la fatica concettuale che condurrà al superamento, nel senso della *Aufhebung*, della filosofia crociana» (La Porta 2025, 126).

Come scrive il Cosmo nel suo riscontro alla sintesi di Gramsci, «La virtù della grande poesia è di suggerire più che non dica, e suggerire sempre cose nuove. Di qui la sua eternità» (*GSL*, 943). Come già accennato, ciò che distingue capolavori come la *Commedia* è la capacità di 'parlare' attraverso i secoli, di far «scorgere i momenti della dialettica di [una] particolare cultura con chiarezza maggiore» (*Q23 §3*, 2189), di far sì che il microcosmo risuoni nel macrocosmo, e, in questo modo, dar luogo ad un incontro in assenza fra «l'universo linguistico-espressivo dell'autore e quello del lettore» [...] fa[cendo] del testo il luogo privilegiato di quell'incontro dell'*hic et nunc* dell'autore» e sempre nuove leve di lettori (*Paternostro* 1993, 17)<sup>45</sup>. «Un nuovo tipo» di lettore, se mi è permesso parafrasare, un 'filologo democratico' consapevole della propria *situatedness* (ovverosia inserimento in uno specifico contesto sociale e culturale), «convinto che la sua personalità [...] è un rapporto sociale attivo di modificazione dell'ambiente culturale» (*Q10 II §44*, 1332).

Poiché un nuovo senso comune deve radicarsi «nella coscienza popolare con la stessa saldezza e imperatività delle credenze tradizionali» (*Q11 §13*, 1400), Gramsci, da uomo libero, aveva cercato di perfezionare un metodo didattico 'peripatetico', quello caratteristico degli incontri del Club di vita morale. Anche all'*Ordine Nuovo* settimanale lavorava «per sviluppare certe forme di nuovo intellettualismo e per determinarne i nuovi concetti» facendo leva su «aspirazioni latenti» in conformità «allo sviluppo delle forme reali di vita», dove centrale era «il problema della creazione di un nuovo ceto intellettuale» dotato «di una nuova e integrale concezione del mondo» (*Q12 §3*, 1551).

L'insegnamento, come Gramsci l'intende, è inteso a formare il discente «culturalmente, ad aiutarlo a elaborare criticamente il proprio pensiero per partecipare a una comunità ideologica e culturale» (*Q11 §13*, 1401). Non tutti sono uguali e occorre prendere atto dalla consapevolezza realistica delle disuguaglianze (culturali e intellettuali) esistenti (*Liguori* 2009a, 123). Perciò, sostiene

è necessario prendere le mosse da ciò che il discente già conosce, dalla sua esperienza. [...] E poiché si presuppone una certa media intellettuale e culturale di discenti, che verosimilmente non hanno avuto ancora che informazioni saltuarie e frammentarie, e mancano di ogni preparazione metodologica e critica, e non si può non prendere le mosse dal «senso comune», in primo luogo. (*Q11 §13*, 1401)<sup>46</sup>

<sup>45</sup> Come dimostra Binni, occorre conoscere una civiltà passata nella propria perché non esistono 'forever' artistici. La keatsiana «gioia per sempre» si valorizza soltanto con «la collaborazione del lettore in tutta la sua nuova situazione personale-storica [...] Solo attraverso quest'operazione storico-critica – scrive – si fa concretamente vivere l'“eternità”, cioè l'estetico significato» (Binni 1963, 8).

<sup>46</sup> Gramsci ordinovista ha provato anche con la musica. Come ricorda il suo compagno di lotta Vincenzo Bianco, «Gramsci si proponeva di portare avanti anche un'azione culturale di massa e quando Toscanini venne al teatro Regio di Torino, si diede tanto da fare per ottenere tramite l'Alleanza cooperativa uno spettacolo a prezzi ridotti. Si offriva così anche a noi operai la possibilità di ascoltare e capire la musica sinfonica» (Bianco 1977, 44). Per Righi,

Si parte, cioè, dal senso comune al fine di creare «un “gusto” nuovo e un linguaggio nuovo (Q1 §29, 24), di «dare al nucleo vivo» delle credenze ‘folkloristiche’ del popolo «una nuova forma»<sup>47</sup>:

si cerca di mantenere il contatto con le espressioni subalterne umane delle vecchie concezioni e nello stesso tempo si accentua il distacco da quelle dominanti e dirigenti, in attesa che le nuove concezioni, con la saldezza acquistata attraverso lo sviluppo storico, dominino fino ad acquistare la forza delle «credenze popolari». (Q26 §5, 2300)

Insomma, quando «Dante si corregge, toglie dalla pena Cavalcante, cioè interrompe la sua punizione in *atto*» (Q4, §82, 521; il corsivo è di Gramsci) «c’è la catarsi» nel lettore. Il dramma di Cavalcante, come letto da Gramsci, contiene *in nuce* l’idea di insegnare un nuovo modo di leggere, un metodo critico letterario e artistico storicista come punto archimedeo per la trasformazione del senso comune.

organizzare un concerto per gli operai è stato «una professione di fede nel potere del linguaggio universale della musica» che veniva incontro al «“bisogno di unificare gli uomini, di associarli liberamente intorno a un’idea e a un fatto generale”, individuato dall’autore “nella musica, linguaggio universale, nel quale possono trovare uguale sorgente di eguale sentire i popoli più distinti per civiltà e storia”» (Righi 2020, 34).

<sup>47</sup> Come sostiene Pala, «Gramsci afferma che ogni uomo è un filosofo, nel senso che può risolvere le contraddizioni e incongruenze del reale servendosi degli strumenti logici della lingua e acquisire così un livello di conoscenza che ha valore culturale e politico» (Pala 2023, 205).

## Passato e presente. E futuro

Il desiderio del pubblico ministero Michele Isgrò del Tribunale speciale, il quale voleva «per vent'anni impedire» al cervello di Gramsci «di funzionare», com'è risaputo, non si avverò<sup>1</sup>. A Regina Coeli, San Vittore e Turi di Bari Gramsci riesce a leggere molto. Il 29 gennaio 1929, dopo ben ventisette mesi di detenzione, gli è concesso avere materiali scrittori nella sua cella e ne fa ottimo uso, riuscendo a portare avanti i suoi importantissimi studi, fra cui delle note intitolate *Passato e presente*.

Frosini distingue, fra le voci di questa rubrica, quelle contenute nei primi otto quaderni e quelle successive (Frosini 2009b, 627), come avremo modo di vedere in modo più ravvicinato<sup>2</sup>. Nel presente capitolo dedico attenzione particolare a un gruppo di note – le ultime del quattordicesimo quaderno – composte nel febbraio 1933<sup>3</sup>, grosso modo quando la salute di Gramsci inizia a peggiorare in modo irreversibile.

<sup>1</sup> Questa battuta fu attribuita a Isgrò dall'avvocato difensore Giuseppe Sardo nel dopoguerra nella sua ricostruzione del processo (*Ldc2013*, 195 n. 1). Si vedano Sardo 1944, 1945 e 1950.

<sup>2</sup> Gramsci conclude l'ottavo quaderno nel maggio del 1932 (Francioni 2009c, 15).

<sup>3</sup> «In assenza di elementi diretti di datazione», Francioni stabilisce la cronologia di questi appunti utilizzando le date dei fascicoli di rivista consultati dal carcerato e dimostra che «l'intero Quaderno 14 va assegnato al periodo fra il dicembre 1932 e il febbraio 1933». I §§44-73 furono scritti nel febbraio del 1933 e il quaderno concluso quello stesso mese (Francioni 2020, 342-44, 360).

Ciò che tutti gli appunti della rubrica *Passato e presente* condividono è l'orientamento verso il futuro. O meglio: gli effetti dell'analisi di avvenimenti del passato sono i primi punti di una linea che si estende dal presente al futuro. Questa linea si può paragonare alla scia di una nave<sup>4</sup> perché formata da 'attimi' concatenati che lasciano la loro traccia in un presente *in progress* verso il futuro.

### La guerra di posizione

Riprendo la differenza fra gli appunti dei due periodi messi in rilievo da Frosini – a prescindere da eventuali oscillazioni in Gramsci – per far presente che gli appunti del primo periodo di *Passato e presente* sono vergati da un uomo che sta cercando di comprendere come si è arrivati a questo presente; si tratta di una critica e un'autocritica del passato. Emana anche dalle note di questa rubrica stilate nei quaderni successivi l'immagine di un uomo che si accinge ad analizzare le «grandi organizzazioni popolari di tipo moderno» (Q8, §52, 973): vuole capire cosa si dovrebbe fare di diverso, qualora se ne presentasse l'opportunità.

Come Gramsci si appunta nel tredicesimo quaderno, i «tecnici militari [ ... ] si sono fissati sulla guerra di posizione come prima lo erano su quella manovrata» senza però espungere la guerra di manovra «dalla scienza»<sup>5</sup>. In altre parole, elementi della guerra di manovra continuano ad influenzare la pianificazione di coloro che si sono adattati ad una guerra di posizione. Chi vuole trasformare in senso progressivo una società avanzata deve tener presente come «la "società civile" è diventata una struttura molto complessa e resistente». In altre parole, si tratta di cambiare la forma mentis delle persone, le modalità del consenso, perché «le superstrutture della società civile sono come il sistema delle trincee nella guerra moderna». Si era entrati in un periodo in cui «l'attacco frontale», come aveva asserito contro di Trockij, «è solo causa di disfatta», distruggono soltanto «la superficie esterna» del «sistema difensivo avversario». Nelle 'trincee' (per continuare la metafora)

per reciproca, gli assaliti non si demoralizzano né abbandonano le difese, pur tra le macerie, né perdono la fiducia nella propria forza e nel proprio avvenire. Si tratta dunque di studiare con «profondità» quali sono gli elementi della società civile che corrispondono ai sistemi di difesa nella guerra di posizione. (Q13 §24, 1615-1616)

Insomma, Gramsci – «assalito» per antonomasia – stende per «una classe innovatrice» degli appunti atti a contrastare le «trincee e fortificazioni della

<sup>4</sup> Riprendo qui la metafora di cui si serve Benedetto Croce (nella sua monografia sul Goethe), il quale, per rendere l'idea di 'attimo eterno' scrive dei flutti del mare che si richiudono subito dopo il passaggio di una nave (Croce 1919, 6).

<sup>5</sup> «La guerra di posizione, afferma Frosini, impedisce di pensare i campi come nettamente separati. La diffusione dell'egemonia nella mentalità – che a sua volta corrisponde alla presenza di una trama organizzativa che satura lo spazio sociale – fa sì che lo scontro sia insediato in tutti i punti della società, perché ovunque è diffusa la politica e si decide il tipo di senso comune che potrà imporsi: una miriade di momenti di lotta che sono, al limite, presenti anche all'interno della personalità individuale» (Frosini 2017, 303).

classe dominante», portando avanti «un complesso lavoro ideologico, la prima condizione del quale è l'esatta conoscenza del campo» (Q3, §49, 333).

### Passato e presente

Nel primo quaderno carcerario, Gramsci, dopo essersi rifatto la mano con traduzioni da lingue straniere (*Ldc*, 330)<sup>6</sup>, inizia, fra il 20 e il 30 maggio 1930, una rubrica dal titolo *Passato e presente* (Francioni 2009a, 3)<sup>7</sup>. In questa nota afferma che per poter andare avanti, bisogna servirsi del passato come fonte di critica e di autocritica:

*Passato e presente.* Come il presente sia una *critica* del passato, oltre che [e perché] un suo «superamento». Ma il passato è perciò da gettar via? È da gettar via ciò che il presente ha criticato «intrinsecamente» e quella parte di noi stessi che a ciò corrisponde. Cosa significa ciò? Che noi dobbiamo aver coscienza esatta di questa critica reale e darle un'espressione non solo teorica, ma politica. Cioè dobbiamo essere più aderenti al presente, che noi stessi abbiamo contribuito a creare, avendo coscienza del passato e del suo continuarsi (e rivivere). (Q1 §156, 137; il corsivo è di Gramsci)<sup>8</sup>

Anche se la rubrica *Passato e presente* a volte possa sembrare una raccolta di «temi all'apparenza disparati» (in sole «tre occasioni concrete» Gramsci fornisce «indicazioni sul significato da lui assegnato a questa espressione» [Frosini 2009b, 626]), Frosini identifica un «filo rosso» tale da collegare tutte le voci da trovarsi nei primi otto quaderni: sono accomunate dalla «crisi del dopoguerra e i vari modi di reagire ad essa» (Frosini 2009b, 627). A partire dal nono quaderno, cioè dalla primavera del 1932, lo studioso constata «un graduale emergere» di una seconda tendenza che «segna un netto restringimento della prospettiva» (Frosini 2009b, 627). Il punto di flessione, sostiene, «può essere individuato in Q9 §53, 1128, il noto testo sul «"concio" della storia»<sup>9</sup>. In questo appunto Gramsci «sposta in avanti l'obiettivo, fino a investire la propria espe-

<sup>6</sup> Si veda anche *SLF*, 49: «Lo stato d'animo di A. è buono, lo rincuora il fatto di poter svolgere un lavoro intellettuale avendo la possibilità di scrivere. È evidente che ormai è riuscito a riacquistare le energie intellettuali; in effetti, anche se nel corso di questi ultimi due anni il suo pensiero era stato sempre in funzione, non aveva la possibilità di una vera finalizzazione e di un regolare esercizio. Ecco perché all'inizio A. si è occupato di traduzioni, mentre ora si trova nelle condizioni di affrontare un lavoro creativo e personale».

<sup>7</sup> Si veda Frosini (2009b, 626): «l'uso di *Passato e presente* «è continuo e abbastanza regolare dal maggio 1930 al marzo 1935, senza però che [...] ciò dia luogo a un quaderno speciale. Assente come tema dal primo programma di lavoro (Q1, p. 5), *Passato e presente* viene inserito in forma subordinata nei "Raggruppamenti di materia" del Q8: "6°. *Miscellanea di note varie di erudizione (Passato e presente)*" (Q8, p. 936)».

<sup>8</sup> Gli appunti etichettati *Passato e presente* del terzo quaderno, iniziato nel giugno 1930 (Francioni 2009a, 3), mettono per iscritto dei pensieri sciolti (non raggruppati intorno ad un'idea unificante come quelli del quattordicesimo che stiamo per considerare) elaborati e immagazzinati giocoforza mentalmente dal novembre 1926 in assenza di materiali scrittori.

<sup>9</sup> Scritto fra aprile e settembre 1932 (Francioni 2009d, 5).

rienza carceraria, nel suo duplice valore personale e politico» (Frosini 2009b, 627), ovvero il ricordo di specifici avvenimenti a cui ha assistito o partecipato servono a mettere in rilievo dei riflessi macroscopici.

In altre parole, non tanto è una questione di quando cambia prospettiva, da una corrispondente ad una «guerra di manovra» ad un'altra conforme ad una «guerra di posizione». Invece, Gramsci prima si chiede 'come siamo arrivati a questo punto?' per poter individuare la strada da seguire. Sottopone di conseguenza ad analisi le «cause della catastrofe» (Q3, §45, 323) e gli effetti di esse, non mancando di criticare il proprio operato. Ossia, e nel suo stesso modo di esprimersi, intende servirsi «dei “fatti storici” che si spiegano con la storia passata e con le condizioni sociali presenti» (Q3 §42, 319).

Per riassumere succintamente la metafora del «concio», Gramsci dialogando fra sé, si ricorda come «prima tutti volevano essere aratori della storia, avere le parti attive, recitare il ruolo da protagonista». Però, risponde, essere il concio, lavorare dietro le quinte, è altrettanto essenziale. Anzi, «può ararsi – si chiede – senza prima ingrassare la terra?». «La quistione dura a lungo, e si ripresenta ogni momento» (Q9 §53, 1128), particolarmente perché, malgrado tutto, Gramsci continua ad aver fede in quel «gran disio» dantesco di cui si è detto «un desiderio che vorreste si realizzasse» (Tabucchi 2010, 169). Sentimento paragonabile al concetto portoghese di *saudade*, che evoca “l'uomo come creatura desiderante, come essere che vive di aspirazioni e sogni” (Tabucchi 2002, 115), il quale vuole “modificare gli avvenimenti e [...] correggere la Storia più matrigna” (Tabucchi 2007).

Il terzo appunto in cui si individua una definizione della locuzione «passato e presente» (Frosini 2009b, 626), che citerò per intero fra poco, – il primo è il già citato paragrafo Q1 §156 – si trova nel quindicesimo quaderno (avviato nel febbraio 1933 [Francioni 2009e, 3]<sup>10</sup>), specificamente in una nota vergata nell'aprile-maggio 1933.

I primi mesi del 1933, per contestualizzare, è un periodo buio per il recluso. Entro i primi di febbraio 1933 era giunta a Gramsci la declaratoria in merito del Tribunale speciale (GSL, 1449). Ormai, tutti i ricorsi presentati da Umberto Terracini sono stati respinti prima che giungessero ad essere esaminati dal Consiglio di revisione del Tribunale speciale (oppure, forse è più preciso dire, lasciati cadere nel nulla). Più tardi quello stesso mese viene accolta l'istanza di Tatiana per una visita in carcere da parte del dottor Arcangeli; il 7 marzo la salute di Gramsci subisce una seconda grave crisi (*Cronologia*, LXXXVIII-LXXXIX).

Così, questo appunto (Q15, §19) fa pensare che Gramsci intenda servirsi della rubrica per identificare, in appunti non necessariamente ispirati al proprio operato (com'era successo prima), motivi di critica suscettibili di riflessi macroscopici.

<sup>10</sup> Francioni individua una successione lineare fra i Quaderni 14 e 15 (Francioni 2020, 345).

*Passato e presente.* Estrarre da questa rubrica una serie di note che siano del tipo dei *Ricordi politici e civili* del Guicciardini (tutte le proporzioni rispettate). I «Ricordi» sono tali in quanto riassumono non tanto avvenimenti autobiografici in senso stretto [...], quanto «esperienze» civili e morali [...] strettamente connesse alla propria vita e ai suoi avvenimenti, considerate nel loro valore universale o nazionale. Per molti rispetti, una tal forma di scrittura può essere più utile che le autobiografie in senso stretto, specialmente se essa si riferisce a processi vitali che sono caratterizzati dal continuo tentativo di superare un modo di vivere e di pensare arretrato come quello che era proprio di un sardo del principio del secolo per appropriarsi un modo di vivere e di pensare non più regionale e da «villaggio», ma nazionale, e tanto più nazionale [...] in quanto cercava di inserirsi in modi di vivere e di pensare europei [...] Se è vero che una delle necessità più forti della cultura italiana era quella di sprovincializzarsi anche nei centri urbani più avanzati e moderni, tanto più evidente dovrebbe apparire il processo in quanto sperimentato da un «triplice o quadrupliche provinciale» come certo era un giovane sardo del principio del secolo. (Q15 §19, 1776)

Gramsci, cinque o sei mesi dopo aver composto questo paragrafo, invia a Tatiana una lettera (datata 24 ottobre 1933) in cui critica la cognata per non essersi adeguata ai tempi, cioè ai cambiamenti sia nel comportamento degli individui sia nei rapporti sociali, fra gli individui, conseguenti alla Guerra<sup>11</sup>. In questo modo permette a chi legge di desumere che stesse passando per un periodo in cui prevaleva in lui il pessimismo dell'intelligenza:

Mi pare che questi venti anni, dalla guerra in poi, con tutti i mutamenti, che nel periodo di essi sono avvenuti nei rapporti tra gli uomini e specialmente nel modo di giudicare del valore della vita fisica dei singoli individui, sono passati senza che tu ne sia stata impressionata: sei ancora una buona e gentile signorina come se ne conoscevano nel 1912-13-14» (*Ldc*, 1039-40).

#### Q14 §§74-79

Frosini (2009b, 627) pone in rilievo come all'interno della rubrica *Passato e presente* la seconda tendenza, quella in cui prevalgono «riflessi macroscopici», «trova una forte concentrazione in un gruppo compatto di testi» (Q14 §§74-79, 1742-46), tutti intitolati *Passato e presente*, composti, come già accennato, nel febbraio 1933.

In questi appunti, scrive, Gramsci

si affida alla 'forma ricordo' il compito di trasmettere un'intera esperienza storica, spostando in avanti il riferimento temporale: verso i nuovi regimi non parlamentari, in cui la distinzione tra governo e amministrazione sembra svanire e in cui quindi l'elemento 'uomo' diventa decisivo. (Frosini 2009b, 627-28)

<sup>11</sup> Cfr. Q1 §158, 138-39. «Animalità» e industrialismo: La guerra ha provocato «una crisi [...], forse la più vasta che si sia mai vista nella storia; [...] la pressione era stata esercitata non per imporre una nuova forma di lavoro, ma per le necessità di guerra. La vita di trincea è stata l'oggetto principale della pressione» e aveva modificato in modo particolare lo «stesso sistema di vita e di lavoro» delle classi medie.

## Un'autocritica «ipocrita»

Quando nel febbraio 1933 Gramsci conclude il quaderno 14 con gli appunti §§74-79<sup>12</sup>, tutti in un'unica stesura, egli si trova ancora a Turi (l'istanza per un trasferimento verrà accolta solo a ottobre [*Cronologia*, XC]), la sua salute, come si è detto, in declino irreversibile<sup>13</sup>.

In questo stesso frangente, secondo Francioni, Gramsci ha modo di leggere due interventi, entrambi del febbraio 1933, dovuti ad Agostino Nasti e Pietro Chimienti, che danno origine ai §§74-79<sup>14</sup>. In *Problemi del secondo decennio* del Regime Agostino Nasti sostiene che i dirigenti del PNF e gli intellettuali fascisti devono fare un bilancio del lavoro svolto nel decennio successivo alla Marcia su Roma e valutare criticamente il contributo da essi dato.

Perciò, Nasti chiama «la classe dirigente» a sottoporsi a «una continua adeguazione ai fini da realizzare» (Nasti 1933, 61), e quell'autocritica, a suo parere, deve essere intrapresa da «quella scelta minoranza», come testé si è detto, che nel primo decennio del Regime si è trasformata in «claque» (Nasti 1933, 61). Tutti devono chiedersi, sostiene, se le norme scritte («le istituzioni, l'attrezzatura costituzionale») del Fascismo «inquadra» le consuetudini, «i modi e i costumi», del popolo; se cioè sono in grado di «contemperare» la «concezione fascista dell'autorità e della libertà» e «l'esigenza individualista», ovvero trovare un «equilibrio fra l'esigenza autoritaria direttiva e quella autarchica individuale» (Nasti 1933, 63).

Secondo Nasti, «lo Stato ha dovuto unificare, accentrare, mettere tutto sotto il proprio controllo». A quel fine «il Regime ha, sì, sfronato e corretto alcune delle "libertà" stabilite dall'ordinamento liberal-democratico». Però, «il Fascismo non ha mai detto di voler tornare a concetti o a sistemi reazionari tipo 1815» (Nasti 1933, 63). Anzi, quanto ha fatto «costituisce non un passo indietro ma un passo avanti nel processo dello Stato moderno» (Nasti 1933, 63) perché

ha irrobustito ed esteso le forme rappresentative, la partecipazione dei cittadini nella formulazione della volontà dello Stato, dell'autogoverno. Coll'ordinamento corporativo, il Fascismo ha dato [...] l'autogoverno alle forze economiche e la rappresentanza agli interessi, coraggiosa innovazione, vanamente chiesto da decenni ai regimi liberali. (Nasti 1933, 63)

Perciò, secondo Nasti, Mussolini, visto da questa prospettiva, è «Duce» e non «Dittatore» (Nasti 1933, 62) perché

<sup>12</sup> Per essere precisi, la nota §79 è la penultima del quaderno; l'ultima è intitolata "Giornalismo. Riviste tipo".

<sup>13</sup> La sua domanda di essere ammesso alla libertà condizionale sarà accolta soltanto il 25 ottobre 1934 (di conseguenza gli viene levato il carabiniere in servizio nella sua camera), ma ci vorrà il 4 giugno 1935 per togliere il posto fisso esterno dell'arma dei carabinieri che impegna fino a tredici militari (*Cronologia*, XCI).

<sup>14</sup> Secondo Francioni «gli articoli di Nasti e Chimienti possono essere considerati con buona probabilità le fonti che hanno ispirato» *Passato e presente. L'autocritica e l'ipocrisia del l'autocritica* e la sua continuazione, *Passato e presente* (2020; 346, 352-53).

fin dalle origini del Fascismo non ha mai trascurato di essere il più acuto critico del movimento, prima, e del Regime poi, colpendo vizi, errori, storture, sempre inevitabili, a voce alta, *coram populo*, con la sua ironia violenta, con battute a volte stroncatorie, mettendo in ridicolo spietatamente tutti quelli che lo meritano... (Nasti 1933, 61)<sup>15</sup>

Il problema essenziale da affrontare, dunque, è quello dell'educazione; riguarda le modalità del «contemperamento» –

la necessità del potere educativo (suscitatore e correttore) del maestro-guida, e la necessità della formazione (che è il libero sviluppo e autonoma conquista) della coscienza dell'educando», il quale, bisogna specificare, si conforma e si adegua. (Nasti 1933, 62)

– ovvero, dell'incorporazione dell'individuo nello Stato etico: un'organizzazione coercitiva dello «Stato-classe», ovvero «Stato gendarme»<sup>16</sup> in cui si identifica «Stato e Governo» (Q6 §88, 763) e il cui fine ultimo, la realizzazione del bene di tutti, deve essere l'obiettivo a cui tendono tutte le azioni individuali. Non si tratta, sia detto per inciso, di quella «società regolata» gramsciana (Q6 §12, 693) i cui elementi coercitivi devono risolversi ed esaurirsi in uno «Stato senza Stato» (Q6 §88, 764).

Questa visione non corrisponde affatto, come abbiamo avuto modo di constatare, al metodo didattico di Gramsci, ma fa pensare, piuttosto, a ciò che per Gramsci sarebbe una modalità «regressiva» di tipo «burocratico» (Q14 §34, 1692)<sup>17</sup>.

Come già accennato, l'articolo di Nasti e quello del giurista Pietro Chimienti (del quale mi occuperò a breve), secondo Francioni, ispirano Q14 §74, *Passato e presente. L'autocritica e l'ipocrisia dell'autocritica*.

Nel §74 Gramsci afferma che «l'autocritica è diventata una parola di moda», e il modo in cui viene usata, si può presumere nel modo in cui se ne serve Nasti, farebbe «credere che alla critica rappresentata dalla “libera” lotta politica nel regime rappresentativo, si è trovato un equivalente, che di fatto, se applicato sul serio, è più efficace e produttivo di conseguenze dell'originale» (Q14 §74, 1742). Invece, di un'autocritica del genere, si può dire è un «bellissim[o] discors[o]» che ha dato luogo a una «declamazion[e] senza fine e nulla più; non è stata con-

<sup>15</sup> Nasti (accantonando il fatto che Mussolini non accettasse 'critiche acute' provenienti dal basso) ricorda ai suoi lettori che egli, «per la nostra devozione e la nostra cieca fiducia in Lui avrebbe potuto attribuirsi poteri assoluti, liberi da ogni controllo.» Ma invece, «ha voluto, con la costituzione del Gran Consiglio, darsi un collegio di consiglieri e collaboratori [...] che Lo assista nella formulazione della suprema volontà politica dello Stato» (63).

<sup>16</sup> Una forza «regressiva e reazionaria oggettivamente» che «impedi[sce] che un'altra forza, portatrice di una nuova cultura diventi «totalitaria»; non ammette di essere reazionaria e invece cerca di «sembrare essa portatrice di una nuova cultura» (Q6 §136, 800).

<sup>17</sup> Antonini scrive di una «nuova» egemonia [...] di carattere ambiguamente 'contenitivo', in quanto mira a coinvolgere il popolo entro il progetto politico del ceto dirigente, ma reprimendo tutte le potenziali forme di eversione e di autonomizzazione, nonché bandendo le concezioni del mondo alternative a quella del gruppo dominante» (Antonini 2020, 370).

dotta «nel modo più spietato e conseguente» (Q14 §74, 1742). L'autocritica, una volta sottratta all'agorà, luogo aperto a tutti, e 'privatizzata', per modo di dire, ridotta ad una discussione fra pochi, si può dire è stata «"parlamentarizzata"».

Ora, «l'autocritica ipocrita», di cui quella di Nasti ne è un esempio, è tipica del «puro parlamentarismo» il cui contenuto è «l'individualismo [...] nel suo preciso significato di "appropriazione individuale" del profitto e di iniziativa economica per il profitto capitalistico individuale» (Q14 §74, 1742).

Nella tipologia gramsciana, questo concetto è suddiviso ulteriormente in parlamentarismo esplicito e implicito. Per chiarire, «il parlamentarismo "implicito"», o «"tacito"» (perché non si svolge alla luce del sole), è «molto più pericoloso che non quello esplicito, perché ne ha tutte le deficienze senza averne i valori positivi» (Q14 §74, 1742).

Chimienti, dal canto suo, trattando del «problema del superamento del "parlamentarismo"» aveva concluso che a causa dei conflitti centrifughi dei tanti interessi privati, «il parlamento non poteva essere più la sede costituzionale della politica nazionale». Conseguo, sostiene, che il punto di partenza del Fascismo è stata la «necessità di un potere di governo fortemente organizzato» (Chimienti 1933, 101), che poi è sfociato in un «regime politico di partito senza regime parlamentare» in cui «diritto e politica» giustificano il «carattere totalitario del regime e la necessità costituzionale di un solo partito» (Chimienti 1933, 102).

Per Gramsci è vero che nel «"parlamentarismo" tradizionale» (Q14 §74, 1743) o «esplicito» (Q14 §74, 1742) – quello vigente nel «regime dei partiti», retto sul «consenso organizzato» dei governati, 'educati' dallo Stato «con le associazioni politiche e sindacali [...] organismi privati (ma non, per dirla con Nasti, «contemperati») perché «lasciati all'iniziativa privata della classe dirigente» (Q1 §47, 56) – erano presenti elementi di parlamentarismo «"implicito"» o «"tacito"»: ovvero occulti clientelismi (alla quasi esclusiva disposizione delle classi privilegiate).

Per questo, quello del parlamentarismo per Gramsci è argomento «da rivedere» – magari in modo più approfondito in un secondo tempo – perché servirebbe a dimostrare «che tra il vecchio assolutismo – l'*ancien régime* – rovesciato dai regimi costituzionali e il nuovo assolutismo», quello che lo ha privato dei suoi diritti civili e gettato in prigione – c'è differenza essenziale, per cui non si può parlare di un regresso» (Q14 §74 1743).

Anzi, «il ritorno al "parlamentarismo" tradizionale – nel 1933 – sarebbe un regresso antistorico» perché «anche dove questo "funziona[va]"» alla luce del sole, quello «effettivo [era] quello "nero", la lotta sotterranea di interessi privati (Q14 §74, 1743). Frattanto, si può dire il regime parlamentare-costituzionale «non fa epoca» benché sia «dura[to]» a lungo, relativamente», (Q14 §76, 1744) perché dopo l'Unificazione la borghesia non cercò di ampliare il consenso intorno a sé, di essere classe dirigente, di essere forza egemone e creare «una volontà collettiva nazionale-popolare» (Q13, §1, 1559)<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> Per la questione di «durata» come criterio di effettiva egemonia, si veda quanto scrive Frosini a proposito dell'«effetto' Groethysen», la cui «principale conseguenza» è quella di

Insomma, ciò che interessa a Gramsci è appunto il consenso, la capacità del Fascismo di organizzare e mobilitare grandi masse. Egli, in altre parole, vuole capire codesto «ritorno al “corporativismo” [...] «nel senso moderno della parola»; vuole spiegare teoreticamente «il fenomeno nel concetto di “egemonia”» (§74, 1743).

Il «parlamentarismo nero» – una terza sottocategoria, questa caratteristica del «ritorno al “corporativismo”» effettuato dal Regime, scrive – è in funzione di necessità storiche attuali». Ovvero, «è “un progresso”, nel suo genere» perché svolge «una funzione sociale».

Codesto passo in avanti non consiste, però, nella finta, ipocrita ‘apertura’ all’autogoverno popolare evocata da Nasti. Consiste, per contro, del suo segnare la fine, «senza restrizione ereditaria o d’altro», dei «limiti chiusi ed esclusivisti» (Q14 §74, 1743) imposti a chi sotto *l’ancien régime* non godeva del «privilegio legale» (Q14 §76, 1744), e a chi nell’età liberale non godeva di privilegi di classe.

Il paragrafo §75 è una sorta di promemoria (altro esempio della «comprensione di diversi ordini di riflessione» nei quaderni [Antonini 2020, 388]): la «convinzione ogni giorno più radicata» in lui dell’importanza fondamentale di stabilire un progetto a lungo termine prima di agire:

non meno delle iniziative conta il controllo che l’iniziativa sia attuata, che mezzi e fini coincidano perfettamente (sebbene non sia ciò da intendere materialmente) e che si può parlare di volere un fine solo quando si sanno predisporre con esattezza, cura, meticolosità, i mezzi adeguati, sufficienti e necessari (né più né meno, né di qua né di là dalla mira).

Egli, poi, continua stilando l’altrettanto importante corollario: per realizzare le idee occorre sapere coordinare i propri collaboratori. Poiché «nell’organizzare è compreso il “verificare” o controllare», l’organizzare e il dirigere sono le due facce della stessa medaglia. Per questo il mancato controllo da parte del dirigente dell’operato dei collaboratori «indica una deviazione e spesso un tramutamento» (Q14 §75, 1743).

Conservato questo pensiero riguardante il dirigente politico, Gramsci torna sul §74 –riempendone l’ultimo rigo, alla fine del quale scrive poi “(vedi sotto)” – continuando il discorso nel §76<sup>19</sup>. Approfondisce i suoi pensieri sul «carattere transitorio» del regime liberale, quelli che poco fa abbiamo avuto modo di vedere e quelli su «il parlamentarismo “nero” [...] perché porge l’occasione di precisare i concetti politici che costituiscono la concezione “parlamentare”». Ad un tale studio potrebbe essere utile, nota in parentesi quadre (facendo pensare sia una sorta di ‘annotazione a margine’, un altro promemoria in ‘contrap-

«disporre i processi di costituzione egemonica in una prospettiva di *lunga durata*, nella quale ciò che conta è il carattere *massiccio*, cioè ad un tempo disperso, pervasivo e cumulativo di un determinato sistema di ideologie che sorregge la prospettiva politica della borghesia» (Frosini 2020, 287).

<sup>19</sup> Francioni (2020, 346 n. 14).

punto' al «ritmo del [proprio] pensiero» [Q16 §2, 1841]), «la liquidazione» di Trockij, possibilmente vestigio «del parlamento “nero” che sussisteva» dopo lo scioglimento della Costituente russa all'indomani della Rivoluzione d'ottobre e la collocazione dei soviet a base della nuova repubblica.

Nel §77, per accantonare momentaneamente l'ultimo paragrafo del §76, Gramsci torna al problema sollevato nel §75, quello della necessità di saper controllare i militanti e i modi, quando occorre, di espellere un collaboratore perché, «come spesso è osservato [...] la politica di per sé pervertisce gli animi» (Q14 §77, 1745).

Nella nota conclusiva, §79, egli affronta di nuovo il tema del tradimento da parte, direi, non del dirigente ma di collaboratori e alleati. Prende atto dell'impossibilità di vedere nel cuore delle persone e sapere con certezza chi agisce in buona fede e chi in malafede, affermando di preferire «il briccone allo sciocco» perché è possibile mettersi d'accordo con il furbo – «fargli fare il galantuomo» – mentre ciò non è possibile con lo stolto, tipo per natura inaffidabile: «sequitur quodlibet», cioè da una falsità si può derivare quello che si vuole. Intanto, si appunta, non esistono nella vita «bricconi dichiarati, tutti di un pezzo». Il vero briccone «di carattere», se esistesse nella vita, sarebbe da preferire al «semibriccone», individuo ancora più scaltro del briccone. I «semibricconi» – persone «dalle azioni ambigue»; che non giocano mai a carte scoperte; che riescono sempre a giustificarsi, facendosi addirittura «applaudire» – sono, secondo Gramsci, «i... veri ed unici bricconi [...] della realtà quotidiana» (Q14 §79, 1746).

Bisogna osservare che questa prospettiva 'pessimista' non tanto è cupa quanto realistica, e, al contempo, è più che controbilanciata dall'ottimismo di chi stende (nei §§75, 77 e 79) ciò che, letti insieme, sembrano costituire un memoriale per futuri dirigenti politici.

Per tornare al §76, nell'ultimo paragrafo di questa nota Gramsci mette a raffronto «Fatto reale e fatto legale», ossia, il «distacco netto» fra il paese reale (la società civile) e quello legale (lo Stato), argomento ispirato da Nasti (attraverso la necessità da lui sollevata di «contemperare») e Chimienti (analizzando lo scarto fra le norme scritte costituzionali e alcune pratiche extra-legali, consuetudinarie)<sup>20</sup>.

Si tenga presente che entrambi questi teorici del fascismo vedono risolti o in via di risoluzione i problemi da loro sollevati. Chimienti è convinto che «il regime fascista» è già «il regime della collaborazione di tutte le forze morali e materiali della società nazionale, organizzate nello stato» (Chimienti 1933, 103).

Per Nasti «unificando gli ordinamenti e imponendo la presenza del Governo centrale in tutti i punti della vita nazionale, [...] creando miti e suggestioni che aiut[ino] con un'influenza psicologica» risulterà nel «perfetto coordinamento in una identità che risolve l'apparente antitesi» fra la «concezione fascista dell'autorità e della libertà» (Nasti 1933, 62-63).

<sup>20</sup> Una presa in considerazione di questo argomento, ci ricorda Francioni (2020, 350), risale al primo quaderno (§130, 117-18).

Invece, l'auspicata sintesi non sarà di così facile realizzazione perché l'«autarchico» di Nasti è, per definizione, autosufficiente: senza bisogno di altri, una monade<sup>21</sup>. È, allo stesso tempo, sottoposto all'autorità dello Stato. Dunque, potrà sopprimere i propri impulsi autarchici e conformarsi, ma pertanto non potrà conoscersi: non sarà autonomo, libero, capace di agire di proprio arbitrio.

Per Gramsci, quando un «sistema di forze in equilibrio instabile nel terreno [parlamentare]» trova il proprio «equilibrio» nel terreno «legale» – varando, per esempio, la legge Acerbo –, diventa «più economico», più efficiente, per le classi dominanti abolire «questo terreno legale – varando, per esempio, dei «Provvedimenti per la difesa dello Stato». Però non è detto che tale repressione non diventi di nuovo «fonte di organizzazione e di risveglio di forze sociali latenti e sonnecchianti»: per esempio, i ceti subalterni confluiti dopo la Grande guerra nelle «numerose associazioni politiche, [...] partiti [...] gruppi e fazioni, dentro e fuori il parlamento», gli ostacoli alla «politica nazionale» denunciati da Chimienti (1933, 101).

Perciò, l'indomito Gramsci conclude il §76 asserendo che «questa abolizione è sintomo (o previsione) di intensificarsi delle lotte e non viceversa» perché condotte contro la «catena di fortezze e di casematte» (Q7 §16, 866), ossia, le «trincee» delle classi dominanti.

Si illude chi pensa «che abolendo il barometro si abolisca il cattivo tempo» (Q14 §76, 1744).

Detto diversamente, chi mette al bando l'opposizione – condannando i suoi dirigenti a decenni di reclusione – non l'elimina. La costringe alla clandestinità; non la cancella. Precludendole la guerra di manovra la costringe a condurre una guerra di posizione: «Quando una lotta può comporsi legalmente, essa non è certo pericolosa: diventa tale appunto quando l'equilibrio legale è riconosciuto impossibile» (Q14 §76 1744).

Laddove «la guerra di posizione domanda enormi sacrifici a masse sterminate di popolazione nella politica la “guerra di posizione”, una volta vinta, è decisiva definitivamente» (Q6 §138, 801-802) perché è stato trasformato il senso comune.

Prima di concludere la mia discussione di codesto gruppo compatto di testi (Q14 §§74-79), vorrei guardare in modo particolare a quello che ho lasciato in sospenso, il §78 (altro paragrafo scritto in contrappunto al flusso principale del pensiero gramsciano), il secondo delle tre note in cui Gramsci mette a fuoco l'orientamento della rubrica *Passato e presente* (Frosini 2009b, 636), una sorta di 'messaggio in una bottiglia'.

In questo breve paragrafo Gramsci anticipa il rimando a Guicciardini poco fa citato (quello del Q15 §19): anche se molti «spunti raccolti in questa rubrica», scrive, non «hanno una portata “storica” concreta» (cioè, non hanno avuto un effetto duraturo), «possono essere raccolti insieme sul modello dei *Ricordi po-*

<sup>21</sup> Cfr. Antonini (2020, 385-87) per «la contrapposizione unità-molteplicità, dove essa serve però a mettere in rilievo le caratteristiche proprie dell'organizzazione politica nei contesti monopartitici».

*litici e civili* del Guicciardini». Così chiarisce come con questa rubrica intende astrarre da eventi del passato dei principi generali atti ad interpretare un presente che si muove verso il futuro. Per dirla diversamente, la storia, come aveva scritto nell'ottavo quaderno, è intesa quale «unità evolutiva» in cui bisogna riconoscere il «funzionamento di causa ed effetto» (Q8 §205, 1064), una concatenazione di avvenimenti. Ciò che importa è «dar loro la stessa essenzialità e pedagogica universalità e chiarezza». In altre parole, quella di Gramsci è una «ricerca di verità» (Q14, §78, 1745); è un tentativo di astrarre da una vasta e variegata gamma di dati contingenti dei giudizi lungimiranti dal valore generale.

Se lo metto in risalto, è per far vedere come l'impegno didattico, condotto sempre guardando al futuro, di cui si è tanto parlato in queste pagine, a prescindere dalla propria situazione personale, è insopprimibile.

### L'uomo collettivo

Nel tredicesimo quaderno (compilato fra il maggio 1932 e il novembre 1933 [Francioni e Cospito, 153]) Gramsci guarda in avanti, all'«uomo collettivo» (Q13 §7, 1565), parte integrante di una «coscienza politica» (Q11 §12 1385), e afferma che «il «compito educativo e formativo dello Stato, che ha sempre il fine di creare nuovi e più alti tipi di civiltà, [è] di adeguare la “civiltà” e la moralità delle più vaste masse popolari alle necessità del continuo sviluppo dell'apparato economico di produzione...» (Q13 §7, 1565-66).

Arrivati a quel punto, si possono dire «superate» e «anacronistiche» quelle lotte (Q13 §7, 1567) informate dal «concetto politico della così detta “rivoluzione permanente” sorto prima del 1848, come espressione scientificamente elaborata delle esperienze giacobine dal 1789 al Termidoro» (Q13 §7, 1565-66) perché «nel periodo dopo il 1870, con l'espansione coloniale europea, [...] i rapporti organizzativi interni e internazionali dello Stato diventano più complessi e massicci e la formula quarantottesca della “rivoluzione permanente” viene elaborata e superata nella scienza politica nella formula di “egemonia civile”» (Q13 §7, 1566).

Se una volta la guerra di movimento, come si è detto, «era “tutta” la guerra», quando Gramsci porta a termine il quattordicesimo quaderno nel febbraio del 1933 (Francioni 2020, 344<sup>22</sup>) è a suo avviso soltanto un elemento «parziale». Nell'Europa a lui contemporanea «le organizzazioni statali», le istituzioni, e il «complesso di associazioni nella vita civile» sono «le “trincee”, ovvero le fortificazioni permanenti del fronte nella guerra di posizione» (Q13 §7, 1567).

Dunque, possiamo desumere dalla nota in cui tratta del «conco della storia», come intende impegnarsi.

Ma, per concludere questo capitolo tornando al punto di partenza, dagli ultimi appunti del quattordicesimo quaderno possiamo dedurre come Gramsci

<sup>22</sup> Come dimostra Francioni, l'intero Quaderno 14 fu scritto fra il dicembre 1932 e il febbraio 1933 (Francioni 2020, 360).

poneva il problema di una fede «non autoritari[a], spontane[a], libertari[a]», cioè di come «sia possibile creare un “conformismo”, un uomo collettivo» dalla «coscienza di necessità liberamente accettata» (Q15 §74, 1833-34) per interesse personale illuminato e «disciplinato» e con gli occhi rivolti con disio dantesco ad un ideale di liberazione per sé e gli altri.



## Ancora sulla fede socialista

Come abbiamo avuto modo di constatare, per Gramsci le persone esistono nella storia; trasformano il mondo. Pertanto, ognuno va spronato a conoscere in modo sempre più approfondito la propria situazione storico-personale, ossia, come si mette in rapporto con gli altri. Gli uomini devono conoscersi attraverso gli altri e conoscere gli altri attraverso sé stessi. La didattica dà l'avvio a questo processo. Allargando la cultura «disinteressata», non specialistica, dell'allievo, l'insegnante lo mette in condizione di vedersi come parte di un tutto sempre più grande. Ciò rende necessaria a sua volta l'interrogazione di quello che in precedenza aveva dato per scontato: la conoscenza avuta in eredità, il «senso comune».

Interrogare il senso comune – chiedersi “in cosa credo e perché?” cioè “qual è la mia religione/filosofia/visione del mondo?” – è «un atto di liberazione» perché solleva altri quesiti, ad esempio: “qual è il mio rapporto con i miei simili?”, “quali sono i miei ideali?”, “posso immaginare un mondo diverso da questo attuale?”.

Codesta “comprensione critica di se stessi”, questo «nosce te ipsum»,

avviene [...] attraverso una lotta di “egemonie” politiche, di direzioni contrastanti, prima nel campo dell'etica, poi della politica, per giungere a una elaborazione superiore della propria concezione del reale. (Q11 §12, 1385)

Punto d'arrivo di questo esame introspettivo – perché, come afferma Semeraro, l'egemonia è intesa da Gramsci «anche come rapporto pedagogico» (Semeraro 2009, 632) – tendente all'«elaborazione superiore della propria concezione del reale», è una nuova concezione del mondo, una fede che, per Gramsci, come

si è visto, è la «sustanza» della speranza in un mondo non più regolato dai dettami dello sfruttamento capitalistico, un mondo di libertà in cui regna la “carità” laica, o meglio, la fratellanza e la giustizia sociale.

Come scrive nel quinto «punto di riferimento per un saggio su B. Croce»:

Per il Croce la religione è una concezione della realtà con una morale conforme a questa concezione, presentata in forma mitologica. Pertanto è religione ogni filosofia, cioè ogni concezione del mondo, in quanto è diventata «fede», cioè considerata non come attività teoretica (di creazione di nuovo pensiero) ma come stimolo all'azione (attività etico-politica concreta, di creazione di nuova storia). (Q10 I §5, 1217)

In altre parole, si mira, come si è detto, ad un'«unità di fede tra una concezione del mondo e una norma di condotta conforme» (Q11 §12, 1378), che dia «al proprio operare una direzione consapevole» (Q11 §12, 1380). Quella fede, dunque, non è solo ciò in cui si crede; è ciò che ci si augura; è il mondo in cui si spera, come il disio dantesco, non solo per sé stessi ma per tutti. Spinge a trasformare il mondo.

Frattanto, il problema che si pone Gramsci è come «condurre i “semplici” [...] a una concezione superiore della vita» (Q11 §12, 1384) che li induca a confluire in «un blocco intellettuale-morale che renda politicamente possibile un progresso intellettuale di massa e non solo di scarsi gruppi intellettuali» (Q11 §12, 1385). Poiché «l'elemento più importante è indubbiamente di carattere non razionale, di fede» (Q11 §12, 1391) – perché «nelle masse [...] la filosofia non può essere vissuta che come una fede» – occorre individuare le modalità atte a far sì che il «senso comune» avuto dalle masse in eredità si trasformi in razionale «buon senso» affinché la «filosofia della praxis» – lo “storicismo” assoluto, la mondanizzazione e terrestrità assoluta del pensiero, un umanesimo assoluto della storia», una «nuova concezione del mondo» (Q11 §27, 1437) – p[ossa] ‘permeare’ la società diventando fede» (Q11, §12, 1392).

Dunque, premesso che «Una concezione del mondo non può rivelarsi valida a permeare tutta una società e a diventare “fede” se non quando dimostra di essere capace di sostituire le concezioni e fedi precedenti in tutti i gradi della vita statale» (10 I §5, 1217) il problema è quello di innescare una battaglia delle idee tesa al «raggiungimento collettivo di uno stesso “clima” culturale» attraverso «l'impostazione moderna della dottrina e della pratica pedagogica, secondo cui il rapporto tra maestro e scolaro è un rapporto attivo, di relazioni reciproche e pertanto ogni maestro è sempre scolaro e ogni scolaro maestro» (Q10 II §44, 1331). Al contempo

il rapporto pedagogico non può essere limitato ai rapporti specificatamente «scolastici», per i quali le nuove generazioni entrano in contatto con le anziane e ne assorbono le esperienze e i valori storicamente necessari «maturando» e sviluppando una propria personalità storicamente e culturalmente superiore. Questo rapporto esiste in tutta la società nel suo complesso e per ogni individuo rispetto ad altri individui, tra ceti intellettuali e non intellettuali, tra governanti e governati, tra élites e seguaci, tra dirigenti e diretti, tra avanguardie e corpi

di esercito. Ogni rapporto di «egemonia» è necessariamente un rapporto pedagogico e si verifica non solo nell'interno di una nazione, tra le diverse forze che la compongono, ma nell'intero campo internazionale e mondiale, tra complessi di civiltà nazionali e continentali. (Q10 II §44, 1331)

Per chiudere il cerchio, il punto di partenza – dopo chiaramente una «connessione sentimentale» tra l'intellettuale e il lavoratore (Q11 §67, 1505)<sup>1</sup> – non può non essere lo studio «disinteressato», «la cultura», perché dà l'avvio alla ricerca della propria individualità, l'autoconoscenza, l'analisi critica delle conoscenze e conformi modi di comportamento ereditati. La «cultura» non specializzata permette alle persone di rompere con il proprio passato, perché «l'unità di teoria e pratica non è [...] un dato di fatto meccanico, ma un divenire storico, che ha la sua fase elementare e primitiva nel senso di “distinzione”, di “distacco”, di indipendenza appena istintivo, e progredisce fino al possesso reale e completo di una concezione del mondo coerente e unitaria» (Q11 §12, 1385).

Sicché occorre rendere le persone capaci di «elaborare la propria concezione del mondo consapevolmente e criticamente», di «criticare la propria concezione del mondo [...] renderla unitaria e coerente e innalzarla fino al punto cui è giunto il pensiero mondiale più progredito» affinché possano «partecipare attivamente alla produzione della storia del mondo, essere guida di se stessi», cioè di non già accettare passivamente e supinamente dall'esterno l'impronta alla propria personalità» (Q11 §12, 1376).

Per reiterare, l'acquisizione della «comprensione critica di se stessi» (Q11 §12, 1385) – «un “conosci te stesso” come prodotto del processo storico finora svoltosi che ha lasciato in te stesso un'infinità di tracce accolte senza beneficio d'inventario» (Q11 §12, 1376) – conduce alla trasformazione dell'individuo da «uomo-massa» in «uomo-collettivo» cosciente «di essere parte di una determinata forza egemonica». Questa «prima fase per una ulteriore e progressiva autocoscienza in cui teoria e pratica finalmente si unificano» (Q11 §12, 1385) permette di partecipare a un «ordine intellettuale» laico (1380), un blocco storico, manifestazione «del concetto di egemonia». Si tratta di

un grande progresso filosofico oltre che politico-pratico, perché necessariamente coinvolge e suppone una unità intellettuale e una etica conforme a una concezione del reale che ha superato il senso comune ed è diventata, sia pure entro limiti ancora ristretti, critica. (Q11 §12, 1385-86)

Si tratta della critica del presente in divenire, la cui meta è un'utopia irraggiungibile. Chi cerca di conoscere sempre meglio sé stesso e gli altri, e di conseguenza si rifiuta di omologarsi all'esistente, desidera la libertà necessaria per sviluppare sempre di più la propria personalità e partecipare a un progetto a lungo termine che si perfeziona nel tempo.

<sup>1</sup> Sull'importanza data da Gramsci alla «passione», «senza la quale non si fa politica-storia» cioè alla necessità che l'intellettuale di «sentire le passioni elementari del popolo», immedesimandosi anche attraverso la musica, si vedano Righi (2020, 2022).



## Opere citate

Edizione nazionale degli scritti di Antonio Gramsci

*E1 = Epistolario I (gennaio 1906-dicembre 1922)*, a cura di David Bidussa, Francesco Giasi, Gadi Luzzatto Voghera e Maria Luisa Righi. Roma: Istituto della Enciclopedia italiana, 2009.

*S1 = Gramsci, Antonio. 2019. Scritti 1 (1910-1926)*, a cura di Giuseppe Guida e Maria Luisa Righi. Edizione nazionale degli scritti di Antonio Gramsci. Roma: Istituto della Enciclopedia italiana.

*S2 = Gramsci, Antonio. 2015. Scritti 2 (1917)*, a cura di Leonardo Rapone, con la collaborazione di Maria Luisa Righi e il contributo di Benedetta Garzarelli. Edizione nazionale degli scritti di Antonio Gramsci. Roma: Istituto della Enciclopedia italiana.

*S3 = Gramsci, Antonio. 2024. Scritti 3 (1918)*, a cura di Leonardo Rapone e Maria Luisa Righi Garzarelli. Edizione nazionale degli scritti di Antonio Gramsci. Roma: Istituto della Enciclopedia italiana.

*Corrispondenti = Corrispondenti e familiari*, a cura di Maria Luisa Righi. In *Ldc*, XCIII-CIX.

*Cronologia = Cronologia della vita di Gramsci*, a cura di Maria Luisa Righi. In *Ldc*, LXV-XCII.

Scritti di Antonio Gramsci

*CF = La città futura. 1917-1918*, a cura di Sergio Caprioglio. Torino: Einaudi. 1982.

*CPC = Gramsci, Antonio. 1924. Problemi di oggi e di domani*. In *La costruzione del Partito comunista 1923-1926*, a cura di Elsa Fubini. Torino: Einaudi. 1971, 175-81.

*CS = Gramsci, Antonio. 2022. Concerti e sconcerti. Cronache musicali (1915-1919)*, a cura di Fabio Francione e Maria Luisa Righi. Milano-Udine: Mimesis.

*EA = Gramsci, Antonio. 2009. Quaderni del carcere: Edizione anastatica dei manoscritti*, a cura di Gianni Francioni. Roma: Fondazione Istituto Gramsci Onlus.

*Gramsci: I quaderni del carcere e le riviste ritrovate. Catalogo della mostra Cesena Biblioteca Malatestiana 17 gennaio-31 marzo 2019*. 2019. Catalogo a cura di Gianni Francioni,

Referee List (DOI 10.36253/fup\_referee\_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup\_best\_practice)

*Opere citate*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0925-0.references, in Joseph Francese, *Antonio Gramsci. Vita morale e fede socialista*, pp. 163-170, 2026, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0925-0, DOI 10.36253/979-12-215-0925-0

- Francesco Giasi e Luca Paulesu con la collaborazione di Eleonora Lattanzi e Maria Luisa Righi. Roma: Fondazione Gramsci e Associazione MetaMorfosi.
- GSL = Gramsci, Antonio, e Schucht Tatiana. 1997. *Lettere 1926-1935*, a cura di A. Natoli e C. Daniele. Torino: Einaudi.
- Ldc = *Lettere dal carcere*, a cura di Francesco Giasi. Torino: Einaudi, 2020.
- Ldc2013 = Gramsci, Antonio. 2013. *Lettere dal carcere 1926-1937*, a cura di Antonio A. Santucci. Palermo: Sellerio. 1996.
- LTG = Sraffa, Piero. 1991. *Lettere a Tania per Gramsci*. Roma: Editori Riuniti.
- ON = *L'Ordine Nuovo 1919-1920*. Torino: Einaudi, 1954.
- NM = *Il nostro Marx 1918-1919*, a cura di Sergio Caprioglio. Torino: Einaudi. 1984.
- Q = Gramsci, Antonio. 1977. *Quaderni del carcere. Edizione critica dell'Istituto Gramsci*, a cura di Valentino Gerratana. Torino: Einaudi.
- SLF = Schucht, Tatiana. 1991. *Lettere ai familiari*. Roma: Editori Riuniti.

#### Fonti secondarie

- Aa.Vv. 1977. *Gramsci vivo nelle testimonianze dei suoi contemporanei*, a cura di Mimma Paulesu Quercioli. Ghilarza: Iskra edizioni, 2010.
- Aa.Vv. 1987. *Gramsci raccontato. Testimonianze raccolte da Cesare Bermanni, Gianni Bosio e Mimma Paulesu Quercioli*, a cura di Cesare Bermanni. Roma: Edizioni Associate-Istituto Ernesto Martino.
- Aa.Vv. 2009. *Dizionario gramsciano 1926-1937*, a cura di Guido Liguori e Pasquale Voza. Roma: Carocci.
- Aa.Vv. 2020. *Un nuovo Gramsci. Biografia, temi, interpretazioni*. A cura di Giani Francioni e Francesco Giasi. Roma: Viella.
- Aa.Vv. 2025. *Antonio Gramsci e la letteratura. Percorsi critici tra giornali e 'Quaderni del carcere'*, a cura di Marcozzi Luca e Priscilla Santoro. Roma: Roma Tre Press.
- Agnello, Luigi. 1988. *Amadeo Bordiga*. [https://www.treccani.it/enciclopedia/amadeo-bordiga\\_\(Dizionario-Biografico\)](https://www.treccani.it/enciclopedia/amadeo-bordiga_(Dizionario-Biografico)) (29 aprile 2025).
- Aldi, Monica. 1993. "Istituzione di una cattedra. Pietro Toesca docente a Torino." *Quaderni storici* 28, 82 (1): 99-124.
- Alighieri, Dante. 2021a. *Commedia*. V. I, *Inferno*. Milano: Mondadori.
- Alighieri, Dante. 2021b. *Commedia*. V. III, *Paradiso*. Milano: Mondadori.
- Amoretti, Giuseppe. 1938. *Con Gramsci sotto la Mole*. In Aa.Vv. *Gramsci*, 57-87. Società Editrice L'Unità. 1945.
- Antonini, Francesca. 2020. *Fra "vecchia" e "nuova" politica. Stato, partito e burocrazia negli ultimi quaderni miscelanei*. In Aa.Vv. *Un nuovo Gramsci*, 365-88.
- Ariani, Marco. 2015. *Paradiso XXIV*. In *Lectura Dantis Romana. Cento canti per cento anni*. V. III; *Paradiso*, 2. *Canti XVIII-XXXIII*, 698-722, a cura di E. Malato e A. Mazzucchi. Roma: Salerno Editrice.
- Arias, Paolo Enrico. 1930. "I monumenti dell'Ifigenia in Aulide." *Dioniso. Bollettino dell'Istituto nazionale del dramma antico* V, 2: 89-96.
- Audi, Robert. 1991. "Faith, Belief, and Rationality." *Philosophical Perspectives* 5, "Philosophy of Religion": 213-39.
- Bachtin, Mikhail M. 1981. *The Dialogic Imagination. Four Essays*, a cura di Michael Holquist. Austin: University of Texas Press.
- Baldoni, Vittorio. 1912. "Per la 'crisi di coltura'" *l'Avanguardia* VI (257): 15 settembre. 2.
- Barbi, Michele. 1933. *Dante Vita Opere e Fortuna. Con due saggi su Francesca e Farinata*. Firenze: G.C. Sansoni.
- Barthes, Roland. 1968. "La morte de l'auteur." *Manteia* V: 12-17.

- Bartoli, Matteo. 1925. *Criteri tecnici*. In Bertoni e Bartoli, 63-126.
- Bergami, G. 1975a. "Boccardo Carlo." In Aa.Vv. *Il movimento operaio italiano. Dizionario biografico. 1853-1943*, a cura di Franco Andreucci e Tommaso Detti, V, I, 329-30. Roma: Editori Riuniti.
- Bergami, G. 1975b. "Carena Attilio." In Aa.Vv. *Il movimento operaio italiano. Dizionario biografico. 1853-1943*, a cura di Franco Andreucci e Tommaso Detti, V, I, 501-2. Roma: Editori Riuniti.
- Bergami, G. 1975c. "Viglongo Andrea." In Aa.Vv. *Il movimento operaio italiano. Dizionario biografico. 1853-1943*, a cura di Franco Andreucci e Tommaso Detti, V, V, 233-4.
- Bergami, Giancarlo. 1977. *Il giovane Gramsci e il marxismo: 1911-1918*. Milano: Feltrinelli.
- Bergami, Giancarlo. 1980. "Ritratti critici di contemporanei. Pia Carena." *Belfagor* 35 (5): 533-46.
- Bermani, Cesare. 2007a. "Gramsci in carcere a Turi nel 1932. Conversazione con Aldo Magnani." In Id., *Gramsci gli intellettuali e la cultura proletaria*, 231-44. Milano: Colibri.
- Bermani, Cesare. 2007b. "Antonio Gramsci e il dibattito su «Culturalismo e Anticulturalismo»." In Id., *Gramsci, gli intellettuali e la cultura proletaria*, 39-56. Milano: Colibri.
- Bertoni, Giulio e Bartoli, Matteo G. 1925. *Breviario di linguistica*. Modena: Società tipografica Modenese.
- Bertoni, Giulio. 1930. *Linguaggio e poesia*. Rieti: Bibliotheca editrice.
- Bianco, Vincenzo. 1977. [Testimonianza]. Ora in Aa.Vv. *Gramsci vivo*, 40-49.
- Binni, Walter. 1963. *Poetica, critica e storia letteraria e altri scritti di metodologia*. Firenze: Le Lettere, 1993.
- Boccardo, Carlo. 1977. [Testimonianza]. Ora in Aa.Vv. *Gramsci vivo*, 50-54.
- Bordiga, Amadeo. 1912a. "Per l'educazione della gioventù operaia. Rispondendo all'Unità." *l'Avanguardia*. VI (249): 30 giugno. 2.
- Bordiga, Amadeo. 1912b. "La gioventù socialista e le organizzazioni economiche." *l'Avanguardia* VI (257): 15 settembre. 2.
- Bordiga, Amadeo. 1912c. "Le conclusioni dei relatori." *l'Avanguardia* VI (257): 15 settembre. 3.
- Bordiga, Amadeo. 1912d. "Dopo il Congresso. Preparazione culturale o preparazione rivoluzionario." *l'Avanguardia* VI (260): 20 ottobre. 2.
- Bordiga, Amadeo. 1912e. "Il problema della cultura e i giovani socialisti." *L'Unità*. 1(46): 26 ottobre. 4.
- Bordiga, Amadeo. 1912f. "Ancora i giovani socialisti." *l'Unità* 1(48): 9 novembre. 4.
- Bourdieu, Pierre. 1973. "Cultural Reproduction and Social Reproduction." In Id., *Knowledge, Education and Cultural Change: Papers in the Sociology of Education*, 71-112, edited by Richard Brown. London: Routledge.
- Calosso, Umberto. 1915. "Guido Cavalcanti nel X Canto dell'Inferno." *Il giornale dantesco* 23: 236-53.
- Canavera et al. 1920. "Una semplice dichiarazione." *l'Avanti!* edizione piemontese, 12 agosto. 4.
- Caprioglio, Sergio. 1976. s.t. In Antonio Gramsci. 1976. *Scritti 1915-1921. Inediti dal «Grido del Popolo» e dall'Avanti!*, 381-82. Milano: Moizzi.
- Carena, Attilio. 1917. "Fede e programmi secondo Benedetto Croce." *Il Grido del popolo* 693, 3 novembre. 2.
- Carena, Attilio. 1918. "Libera la tua volontà!." *Il Grido del popolo*. 31 agosto. Ora in Bergami 1977, 164-68.
- Carena, Carlo. 2015. "Introduzione." In Marco Aurelio 1943, V-XV.

- Carena, Pia e Leonetti, Alfonso. 1987. "C'era un fondo fanciullesco dentro a quell'uomo." In *Gramsci raccontato*, 64-83.
- Carlini, Armando. 1921. *Avviamento allo studio della filosofia. Terza edizione emendata ed accresciuta*. Firenze: Società editrice *La Voce*.
- Carpi, Umberto, 2011. "Il Partito Comunista Italiano e De Sanctis negli anni Cinquanta. Classe operaia ed egemonia nazionale." *Quaderns d'Italia* 16: 67-84.
- Casciani, Guido. 1912. "Le conclusioni dei relatori." *l'Avanguardia* VI (257): 15 settembre. 3.
- Cherchi, Paolo. 1969. "Il disdegno per Guido." *L'Alighieri* V, 11: 73-78.
- Chiavacci Leonardi, Anna Maria. 1997a. In *Alighieri* V.I.
- Chiavacci Leonardi, Anna Maria. 1997b. "Introduzione al Canto XVIII." In *Alighieri* V.III: 495-500.
- Chiavacci Leonardi, Anna Maria. 1997c. "Canto XXIV." In *Alighieri* V.III: 651-58.
- Chimienti, Pietro. 1933. "Il regime degli Stati uniti ed il regime fascista." *Gerarchia* 12 (1): 101-2.
- Cilla, Nicola. 1917. "Discussioni utili." *l'Avanguardia* XI (481-82): 4-11 marzo. 8.
- Cosmo, Umberto. 1921. "La poesia di Dante." *La Stampa*. 23 gennaio. 3.
- Costa, Pietro, 2022. "«L'Onore di vivere»: Potere e resistenza in *Porte aperte* di Leonardo Sciascia." In Aa.Vv. 2022. *Ispezioni della terribilità: Leonardo Sciascia e la giustizia*, a cura di Lorenzo Zilletti e Salvatore Scuto, 49-64. Firenze: Olschki.
- Costanzo, Mario, s.d. *Aforismi (& cattivi pensieri)*. Roma: Gropello.
- Crispolti, Filippo. 1917. "Il Beato Cottolengo e l'Avanti!. Momento. 18 giugno. 1.
- Croce, Benedetto. 1911. "Fede e programmi, *La Critica*" IX, 390-96. Ora in Id., *Cultura e vita morale*, 157-66.
- Croce, Benedetto. 1915. "Religione e serenità." *La Critica* XIII (2): 153-55.
- Croce, Benedetto. 1916a. "Scrittori di prima della guerra: M. Barrès." *La Critica* XVI (1): 60-62.
- Croce, Benedetto. 1916b. "Il nazionalismo sensualistico." *La Critica* XVI (1): 62-64.
- Croce, Benedetto. 1916c. "Nazionalismo sensuale e nazionalismo spirituale." *La Critica*. XVI (1): 64.
- Croce, Benedetto. 1919. *Goethe. Con una scelta delle liriche nuovamente tradotte*. Bari: Laterza.
- Croce, Benedetto. 1921. *La poesia di Dante*. Napoli: Bibliopolis, 2021.
- Croce, Benedetto. 1928. "Aesthetica in nuce." In Id., *Breviario di estetica \* Aesthetica in nuce*, a cura di Giuseppe Galasso, 191-250. Milano: Adelphi. 1990.
- Croce, Benedetto. 1993. *Cultura e vita morale. Intermezzi polemici*. Bari: Laterza. 1914. Ora Id., *Cultura e vita morale. Intermezzi polemici*. Napoli: Bibliopolis.
- Croce, Benedetto. 1930. *Eternità e storicità della filosofia*. Rieti: Bibliotheca editrice.
- Del Lungo, Isidoro. 1879. *Dino Compagni e la sua Cronica*. Firenze: Successori Le Monnier.
- Del Monaco, Gianluca. 2022. "«Saper vedere»: su due scritti poco noti di Pietro Toesca." *Storia della critica dell'arte. Annuario della S.I.S.C.A.* 107-22. Milano: Scalpendi.
- De Sanctis, Francesco. 1869. "Settembrini e i suoi critici." In Id. *Saggi critici* V. II, a cura di Luigi Russo, 257-80. Roma-Bari: Laterza, 1952.
- Di Calcedonia, Falea. 1911. "La Morte Del Socialismo (Discorrendo Con Benedetto Croce)." *Giornale Degli Economisti e Rivista Di Statistica* 42 (3): 294-300. Ora in Croce 1993: 147-56.
- Dombroski, Robert S. 1989. *Antonio Gramsci*. Boston: Twayne.
- d'Orsi, Angelo. 2024. *Gramsci: la biografia*. Milano: Feltrinelli.
- Durante, Lea. 2009. "nazionale-popolare." In Aa.Vv. 2009: 573-76.

- Fiocco, Gianluca. 2018. *Togliatti, il realismo della politica. Una biografia*. Roma: Carrocci.
- Fiori, Giuseppe. 1977. *Vita di Gramsci*. Roma-Bari: Laterza, 1966.
- Francioni, Gianni. 1984. *L'officina gramsciana. Ipotesi sulla struttura dei «Quaderni del carcere»*. Napoli: Bibliopolis.
- Francioni Gianni, 2009a. *Quaderno 1 (1929-1930): Nota introduttiva*. In EA 2. 1-5.
- Francioni Gianni, 2009b. *Quaderno 4 (1930-1932): Nota introduttiva*. In EA 8. 1-13.
- Francioni Gianni, 2009c. *Quaderno 8 (1930-1932): Nota introduttiva*. In EA 13. 1-23.
- Francioni Gianni, 2009d. *Quaderno 9 (1929-1932): Nota introduttiva*. In EA 6. 1-10.
- Francioni Gianni, 2009e. *Quaderno 14 (1932-1935): Nota introduttiva*. In EA 16. 1-11.
- Francioni, Gianni e Fabio Frosini. 2009. *Quaderno 10 (1932-1935): Nota introduttiva*. In EA 14. 1-8.
- Francioni, Gianni. 2014. “Il punto sull’Edizione Nazionale. Modalità di redazione e cronologia dei «Quaderni del carcere».” In Aa.Vv. *Attualità del pensiero di Antonio Gramsci. Atti del Convegno (Roma, 30-31 Gennaio 2014)*, 9-26. Roma: Bardi Edizioni.
- Francioni, Gianni. 2020. “«La liquidazione di Leone Davidovi».” Per una nuova datazione del Quaderno 14.” In Aa.Vv. *Un nuovo Gramsci*, 341-64.
- Francioni, Gianni e Giuseppe, Cospito. *Nota introduttiva. Quaderno 13 (1932-1933)*. In EA 14. 153-59.
- Fretigné, Jean-Yves. 2017. *To Live is to Resist: The Life of Antonio Gramsci*. Trans. Laura Marris. Chicago: University of Chicago Press, 2021.
- Frosini, Fabio. 2009a. “fede.” In Aa.Vv. *Dizionario gramsciano*, 299.
- Frosini, Fabio. 2009b. “passato e presente.” In Aa.Vv. *Dizionario gramsciano*, 626-28.
- Frosini, Fabio. 2017. “Rivoluzione passiva e laboratorio politico: Appunti sull’analisi del Fascismo nei *Quaderni del carcere*.” *Studi storici* 58 (2): 297-328.
- Frosini, Fabio. 2020. “Egemonia borghese ed egemonia proletaria nei Quaderni del carcere: una proposta di riconsiderazione.” In Aa.Vv. *Un nuovo Gramsci*, 279-300.
- Garuglieri, Mario. 1946. “Ricordo di Gramsci.” *Società*. 7-8. Luglio-Agosto, 691-701.
- Genette, Gérard. 1987. *Paratexts: Thresholds of Interpretation*. Cambridge-New York: Cambridge University Press, 1997.
- Gobetti, Piero. 1964. *La Rivoluzione Liberale. Saggio sulla lotta politica in Italia*, a cura di Ersilia Alessandrone Perona. Torino: Einaudi, 1983.
- Gramsci, Gennaro. 1930a. “Rapporto Gennaro.” In Rossi Angelo e Vacca Giuseppe, 209-13.
- Gramsci, Gennaro. 1930b. “Riservata da Gennaro.” In Rossi Angelo e Vacca Giuseppe, 214-17.
- Hazlett, Allan. 2023. “Propositional faith and trustworthiness.” *Religious Studies* 59(3): 434-47.
- Lai, Giovanni. 1977. [Testimonianza]. In *Gramsci vivo*, 223-29.
- La pittura pompeiana*. 2009. A c. di Irene Bragantini, Valeria Sampaolo. Napoli: Electa: Soprintendenza archeologica Napoli e Pompei.
- La Porta, Lelio. 2025. “Il Canto X dell’*Inferno* e la «critica dell’inespresso» di Gramsci.” In Aa.Vv. 2025b, 117-30.
- Lay, Giovanni. 1965. “Colloqui con Gramsci nel carcere di Turi.” *Rinascita*. 20 febbraio. 21-22.
- Leonetti, Alfonso. 1974. *Da Andria contadina a Torino operaia. Un giovane socialista tra guerra e rivoluzione*. Urbino: Argalia.
- Liguori, Guido. 2009a. *Perspectives on Gramsci*. London: Routledge, 122-33.
- Liguori, Guido. 2009b. *Morte del PCI*. Roma: Manifestolibri.
- Liguori, Guido. 2024. *Nuovi sentieri gramsciani*. Roma: Bordeaux.
- Livorsi, Franco. 1976. *Amadeo Bordiga: Il pensiero e l’azione politica 1912-1970*. Roma: Editori Riuniti.

- Lombardo-Radice, Lucio. 1950. "Dal nazionalismo al patriottismo." *Rinascita* III (11-12): 529-32.
- Lombardo-Radice, Giuseppe. 1916. *Il concetto dell'educazione*. Seconda edizione, con aggiunte. Catania: Francesco Battiato.
- Longhi, Roberto. 1950. "Omaggio a Pietro Toesca." *Proporzioni. Studi di storia dell'arte* V.III: V-IX.
- Longhi, Roberto. 1987. "Pietro Toesca." In Aa.Vv. *Letteratura italiana. I critici. Per la storia della filologia e della critica moderna*. V. 53347-51. Milano: Marzorati.
- L'UNITÀ. 1912. "Ancora i giovani socialisti." *l'Unità* 1(48): 9 novembre. 4.
- Maltese, Pietro. 2011a. "Letture gramsciane di Giuseppe Lombardo Radice (I parte)." *Studi sulla formazione* 1: 115-22.
- Maltese, Pietro. 2011b. "Letture gramsciane di Giuseppe Lombardo Radice (II parte)." *Studi sulla formazione* 2: 103-18.
- Marco Aurelio. 1943. *I Ricordi*. Trad. Francesco Cazzamini-Mussi, a cura di Carlo Carena. Torino: Einaudi, 2015.
- Marcus Aurelius*. 1916. Edited and Translated by C.R. Haines. Cambridge: Loeb Classical Library-Harvard University Press, 1999.
- Martinelli, Renzo. 1973. "Gramsci e il Corriere universitario di Torino." *Studi storici* 14 (4): 906-16.
- Morello, Vincenzo. 1927. *Dante Farinata Cavalcanti. Lettura nella «Casa di Dante» in Roma*. Milano: Mondadori.
- m.-s. 1912. "La gioventù socialista." *L'Unità. Problemi di vita italiana* I (26): 8 giugno. 3.
- Mustè, Marcello. 2018. *Marxismo e la filosofia della praxis: Da Labriola a Gramsci*. Roma: Viella.
- Nasti, Agostino. 1933. "Problemi del secondo decennio." *Critica fascista* 4: 61-63.
- Ormea, Ferdinando. 1975. *Gramsci e il futuro dell'uomo*. Roma: Coines.
- Pala, Mauro. 2023. "Movimento come prassi immanente. L'antiteoria nei *Quaderni del carcere*." *Elephant&castle* 3(31): 200-8.
- Pastore, Annibale. 1947. "Rivelazioni del filosofo Annibale Pastore: Antonio Gramsci studente." *Sempre Avanti!*. Gennaio-Aprile. 3.
- Paternostro, Rocco. 1993. "I perché degli incontri." In *Sotto la Torre. Incontri sulla letteratura italiana dell'Otto-Novecento*, a cura di Rocco Paternostro, 9-17. Roma: La Fenice edizioni.
- Pertile, Lino. 1991. "Paradiso XVIII tra autobiografia e scrittura sacra." *Dante Studies* 109: 25-49.
- Petrini, Marco. 1997. "Gramsci e la 'novità pedagogica' del Club di vita morale." *Scuola e città* XLVIII: 48. 30 novembre. 467-73.
- Petrini, Marco. 2001. "Gramsci e il 'Club di vita morale'." In *L'università, la didattica, la ricerca: Primi studi in onore di Maria Corda Costa*, a cura di Nicola Siciliani de Cumis, 153-63.
- Picchioni, Girolamo. 1867a. "Prefazione" In *Ricordi di Marc'Aurelio Antonino*, 1-42.
- Picchioni, Girolamo. 1867b. "Marc'Aurelio Antonino." In *Ricordi di Marc'Aurelio Antonino*, 43-151.
- Potenza, Nicola. 1934. "Che cosa era Gramsci per noi giovani." *La Nostra bandiera*. 24 febbraio.
- Quaranta, Guido. 1952. "Augusto Rostagni e Annibale Pastore parlano di Gramsci studente universitario." *l'Unità*, 27 aprile. 3.
- Raimondi, Ezio. 2014. "Un manoscritto ritrovato." In Serra, *Esame di coscienza*, 9-26.
- Rapone, Leonardo. 2011. *Cinque anni che paiono secoli: Antonio Gramsci dal socialismo al comunismo (1914-1919)*. Roma: Carocci.

- Ravera, Camilla. 1973. *Diario di trent'anni. 1913-1943*. Roma: Editori Riuniti.
- Ricordi di Marc'Aurelio Antonino. *Volgarizzamento con note. Tratto in parte dalle scritture di Luigi Ornato, compiuto e messo in luce da Girolamo Picchioni*. Firenze: G. Barbèra editore, 1924.
- Righi Maria, Luisa. 2014. "Gli esordi di Gramsci al «Grido del popolo» e all'Avanti! (1915-1916)." *Studi storici* 55(3): 727-57.
- Righi, Maria Luisa. 2020. "Un cronista musicale a Torino (1916-1919)." In *Un nuovo Gramsci*, 17-37.
- Righi, Maria Luisa. 2022. *Introduzione. Le cronache musicali di Antonio Gramsci*. In CS. 11-37.
- Riosa, Alceo. 1979. *Angelo Tasca socialista. Con una scelta dei suoi scritti*. Venezia: Marsilio.
- Rocco, Arturo. 1926. "Sul ripristino della pena di morte." *L'Impero*, 7 ottobre 1926. Ora in Id., *Opere giuridiche: Scritti giuridici vari*, Roma, Società editrice del Foro Italiano 1933, vol. III: 545-52.
- Rosengarten, Frank. 1986. "Gramsci's "little discovery": Gramsci's interpretation of Canto X of Dante's *Inferno*." *boundary 2* 14(3): 71-90.
- Rossi, Angelo e Giuseppe, Vacca. 2007. *Gramsci tra Mussolini e Stalin*. Roma: Fazi.
- Russo, Luigi. 1927. "Per la poesia del «Paradiso» dantesco." *Leonardo* III (8): 200-2.
- Russo, Milena. 2025. "Gramsci lettore di Dante. Il canto decimo dell'«Inferno» nella moderna esegesi della *Commedia*." In Aa.Vv. *Antonio Gramsci e la letteratura*, 1-9.
- s.a. 1912a. "Il congresso giovanile socialista piemontese. Torino 28 luglio 1912." *l'Avanguardia* VI (254). 25 agosto. 3.
- s.a. 1912b. "L'apertura del Congresso." *l'Avanguardia* VI (257): 15 settembre. 1.
- s.a. 1912c. "Le conclusioni dei relatori: L'ordine del giorno del Congresso." *l'Avanguardia* VI (257): 15 settembre. 3.
- s.a. 1912d. "III Congresso Giov. Social. Piemontese." *l'Avanguardia* VI (257): 15 settembre. 4.
- s.a. 1920a. "La Sezione Socialista per la nuova Commissione Esecutiva." *l'Avanti!* 27 luglio. 3.
- s.a. 1920b. *Cronache dell'Ordine Nuovo*. 11. 31 luglio. 81.
- s.a. 1930. "I monumenti d'Ifigenia in Aulide." *Il Marzocco* 35 (28): luglio. 3.
- Salvemini, Gaetano. 1912. "Postilla." *l'Unità* 1 (48): 4.
- Salvemini, Gaetano. 1914. "Che cos'è la cultura." In Id. *Scritti sulla scuola*, 1029-40. Milano: Feltrinelli.
- Sapegno, Natalino. 1945. "Marxismo, cultura, poesia." *Rinascita* 2 (7-8): 182-84.
- Sardo, Giuseppe. 1944. "Il processo di Antonio Gramsci." *Il Commento* I(1): 11-12.
- Sardo, Giuseppe. 1945. "Davanti al Tribunale Speciale." *La riscossa*. 23 aprile 3.
- Sardo, Giuseppe. 1950. "Andò al processo come ad un colloquio." *Il Momento*. 21 gennaio.
- Sciascia, Leonardo. 2004. *Opere 1984-1989*, a cura di Claude Ambroise. Milano: Bompiani.
- Semeraro, Giuseppe. 2009. "pedagogia." In Aa.Vv. 2009, 630-32.
- Serra, Renato. 1915. "Esame di coscienza di un letterato." *La Voce*. 30 aprile. Ora in Id., *Esame di coscienza di un letterato. Per una storia del testo dall'autografo alla stampa*, a cura di Marino Biondi e Roberto Greggi. Cesena: Società editrice «Il Ponte Vecchio», 2014.
- Shaw, George Bernard. 2000. "The Revolutionist's Handbook and Pocketbook Companion, by John Tanner, M.I.R.C (Member of the Idle Rich Class)." In Id., *Man and Superman: A Comedy and a Philosophy*, 215-65. New York: Penguin.
- Silva, Pietro. 1912. "I giovani socialisti." *l'Unità* 1 (44): 174-75.
- Sorani, Aldo. 1931. "Gordon Craig e il teatro." *Il Marzocco* 36 (44): 2.

- Spriano, Paolo. 1964. "Il Club di vita morale." *Rinascita*. 28 marzo. 28.
- Spriano, Paolo. 1970. "Il caso Bordiga." *Rinascita* 27(31): 31 luglio. 32.
- Spriano, Paolo. 1977. *Gramsci in carcere e il partito*. Roma: Editori Riuniti.
- Tabucchi, Antonio, 2002. "Sostiene Tabucchi: Intervista di Albero Scarponi." In *Raccontano se stessi*, a cura di Alberto Scarponi, 111-26. Roma: Gargemi.
- Tabucchi, Antonio, 2007. "Il padrone della tabaccheria." *Repubblica*. 31 gennaio. 50.
- Tabucchi, Antonio, 2010. *Viaggi e altri viaggi*, a cura di Paolo Di Paolo. Milano: Feltrinelli.
- Tasca, Angelo. 1912a. "Contro un possibile equivoco." *l'Avanguardia*, VI (254): 25 agosto. 1.
- Tasca, Angelo. 1912b. "Note d'un 'culturista'." *l'Avanguardia* VI (267): 22 dicembre. 2.
- Tasca, Angelo. 1912c. "Note d'un 'culturista' (continuazione)." *l'Avanguardia* VI (267): 22 dicembre. 2.
- Tasca, Angelo 1971. *I primi dieci anni del PCI*. Bari: Laterza.
- Toesca, Pietro. 1904. "Recensione a G. Fraccaroli: *L'Irrazionale nella Letteratura*." *L'Arte. Rivista di storia dell'arte medioevale e moderna e d'arte decorativa*. A.VII, 207. Roma: Danesi-Heopli.
- Toesca, Pietro. 1908. *Appunti di storia dell'arte tolti alle lezioni del prof. P. Toesca da R. Celotti e R. Longhi, a.a. 1907-1908*. Torino: Litografia F. Gili.
- Toesca, Piero. 1927. "Introduzione." In Id., *Storia dell'arte italiana. I. Il Medioevo. Tomo I*, 1-9. Torino: Unione Tipografico Editrice Torinese.
- Toesca, Piero. 1929. "Una lezione su Giotto." *Annali della istruzione media* V: 212-20.
- Toesca, Pietro. 1932. "Saper vedere." *Annali della istruzione media* VIII: 10-15.
- Togliatti, Palmiro. 1946. "Lettera a Elio Vittorini." *Rinascita* III: 284-85.
- Vacca, Giuseppe, 2017. *Modernità alternative. Il Novecento di Antonio Gramsci*. Torino: Einaudi.
- Viglongo, Andrea. 1918a. "Disciplina." *Il Grido del popolo*. 2 febbraio. XXIII (706); 1-2.
- Viglongo, Andrea. 1918b. "Il concetto dell'educazione." *Il Grido del popolo*. 16 marzo. XXIII (712): 2.
- Viglongo, Andrea. 1967. "Amò Torino come la nativa Sardegna." *Torino, rivista bimestrale del Comune* 3: 31-36.
- Viglongo, Andrea. 1977. "Vita torinese di Gramsci." *Almanacco piemontese*, 21-29.
- Viglongo, Andrea. 1987. "Era senz'altro un settario e non si vergognava di esserlo." In *Gramsci raccontato*, 39-63.
- Villa, Claudia. 2021. "Lettura e interpretazione del canto X." In *Voci sull'Inferno di Dante. Una nuova lettura della prima cantica. V. I*, a cura di Zygmunt G. Barański e Maria Antonietta Terzoli, 239-54. Roma: Carocci.
- Vittorini, Elio. 1977. *Gli anni del "Politecnico": Lettere 1948-1951*, a cura di Carlo Minoia. Torino: Einaudi.

## Indice dei nomi

- Acerbo Giacomo (Legge) 155  
Agamennone 18, 125, 125n  
Agnello Luigi 47n  
Aldi Monica 131n, 132, 132n  
Alighieri Dante 93n, 105, 106, 107, 108, 109-11, 115, 116, 117-19, 119-21, 122, 122n, 124-25, 126n, 128-30, 133, 136, 138n, 139-41, 142n, 144  
Amadei Zaira degli 47n  
Amoretti Giuseppe 50n  
Antonini Francesca 151n, 153, 155n  
Ariani Marco 110-11, 111n  
Arias Paolo Enrico 125  
Ascoli Graziadio Isaia 130n  
Audi Robert 106-108  
Bachtin Michail M. 90  
Baldoni Vittorio 47n  
Balzac Honoré de 122, 122n, 140n  
Barbi Michele 135, 138n, 165  
Barrès Maurizio 97-99  
Bartalini Ezio 119, 119n  
Barthes Roland 124  
Bartoli Matteo 116, 129n, 130, 130n, 139  
Bergami Giancarlo 23n, 24, 24n, 29, 30n, 101, 103  
Bermani Cesare 39n, 92n  
Bertoni Giulio 130-31, 130n, 131n  
Bianco Vincenzo 143n  
Binni Walter 143n  
Boccardo Carlo 7, 23-25, 23n, 29, 31, 35-36, 90-91n, 105  
Bordiga Amadeo 16, 39, 40, 41, 43-51, 51n, 74, 97, 101, 106, 108, 108n, 111  
Bourdieu Pierre 85  
Bresciani Antonio 76n  
Cacciaguida 118  
Calosso Umberto 119-20, 119n, 134  
Canavera 96n  
Caprioglio Sergio 100n, 103n  
Carena Attilio 23, 23n, 24, 29, 29n, 30n, 84, 87, 99, 101-104, 102n, 103n, 108  
Carena Carlo 28, 28n, 29-30, 32, 33, 35, 35n  
Carena Pia 23, 23n, 25, 29  
Carlini Armando 17, 62, 64, 68, 71-72, 82, 83, 84, 92n, 93-94n  
Carpi Umberto 16n  
Cassandra di Troia 138, 140  
Catone da Utica 112  
Cavalcante Cavalcanti de', 16, 18, 115, 116-17, 119, 12-28, 126n, 130, 133, 134, 137, 139-41, 144  
Cavalcante Guido 116, 117, 119, 119n, 121, 122, 122n, 124, 125, 126n, 128, 139, 141  
Casciani Guido 47, 47n

- Cazzamini-Mussi Francesco 27n, 33n, 92, 94n, 112n  
 Cherchi Paolo 126n  
 Chiavacci Leonardi Anna Maria, 107n, 109, 110, 111, 118, 121  
 Chimienti Pietro 150, 152-54, 155  
 Cian Vittorio 119n  
 Compagni Dino 119  
 Corradini Enrico 98-99  
 Cosmo Umberto 115, 116, 117-18, 118n, 128-29, 130, 131, 133-35, 138, 141, 142-43  
 Cospito Giuseppe 156  
 Costa Pietro 80n  
 Costanzo Mario 110  
 Cottolengo Giuseppe 17, 75-77, 118  
 Crispolti Filippo, 65n, 76, 76n  
 Craig Gordon 135n  
 Croce Benedetto 17, 18, 26, 33, 55, 62, 64, 69, 69-71, 72, 82, 83, 84, 87, 94, 96-98, 99-101, 101-102, 103, 105, 108, 109, 115, 116, 118, 119, 121-22, 124, 126-28, 134, 142n, 146n, 160  
 crociana/o/i 17, 18, 51, 99, 106, 116, 119, 122, 124, 127, 131, 142n  
 Daudet Léon 98  
 D'Annunzio Gabriele 99  
 Del Lungo Isidoro 119, 122n, 125  
 Del Monaco Gianluca 132, 133  
 Di Calcedonia Falea 72, 99  
 De Sanctis Francesco 56-57, 70, 116, 136, 136n, 137, 141, 141n  
 Dombroski Robert S. 141n  
 d'Orsi Angelo 48n, 55, 116n,, 117, 118, 130n, 131n  
 Durante Lea 50n  
 Farinata degli Uberti 18, 115, 116, 119, 120-21, 122, 123, 124, 128, 134, 139, 141  
 Federzoni Luigi 98  
 Fiocco Gianluca, 96n  
 Fiori Giuseppe 35, 36, 48  
 Francioni Gianni 19, 115n, 123, 123n, 124n, 125, 128n, 135, 135n, 145n, 147, 147n, 148, 148n, 150, 150n, 151, 151n, 154n, 156, 156n  
 Fretigné Jean-Yves 130n  
 Frosini Fabio 19, 109, 145, 146, 146n, 147, 147n, 148, 149, 152n, 153n, 155  
 Galtieri Giuseppe 128n  
 Gastaldi Pietro Paolo 76n  
 Garuglieri Mario 26, 77n, 103n  
 Genette Gérard 3, 35n  
 Gerratana Valentino 15n, 115n, 120n  
 Giasone 116, 123, 131  
 Giotto di Bondone 123, 133n  
 Gobetti Piero 51n, 120, 134  
 Goethe Johann Wolfgang von 146n  
 Graf Arturo 117  
 Gramsci Carlo 28-29, 54, 128n  
 Gramsci Gennaro 28-29, 54  
 Gramsci Mario 54  
 Groethysen Bernhard («effetto») 152-53  
 Guicciardini Francesco 149, 155-56  
 Hazlett Allan 107n  
 Ifigenia 125, 125n  
 Isgrò Michele 145, 145n  
 Keats John 143n  
 Lai Giovanni (Lay Giovanni) 36n, 66-67n  
 La Porta Lelio 142, 142n  
 Leonetti Alfonso 25n, 29, 29n, 31, 102n  
 Lessing Gotthold Ephraim 125, 131  
 Liguori Guido 70n, 112, 137, 142, 143  
 Livorsi Franco 44-45n, 46n, 47n  
 Lombardo-Radice Giuseppe 18, 36, 53, 57, 87, 88n, 89-96, 103  
 Lombardo-Radice Lucio 17  
 Longhi Roberto 130, 131-32, 132n  
 Lutero Martin 53  
 Magnani Aldo 82n  
 Marcias Giuseppina 55n, 117  
 Maltese Pietro 87n, 90n  
 Manzoni Alessandro 124-25,  
 Marco Aurelio Antonino 16, 16n, 18, 27-35, 36, 37, 40, 72, 79, 92, 94, 94n, 95n, 96, 105, 106, 108, 112, 112n  
 Marco Annio Vero 34  
 Martinelli Renzo 40, 43, 49  
 Marx, Karl 103, 112  
 Mazzini Giuseppe 88n  
 Medea 18, 116, 123-25, 130, 131, 136  
 Möbius August Ferdinand (nastro di) 89, 94  
 Monicelli Tomaso 98  
 Morello Vincenzo (Rastignac) 117, 117n, 122-23, 128, 128n, 135, 138-40  
 Mussolini Benito («il dittatore») 80, 112, 150, 151n

- Musté Marcello 126n, 136n  
 Nasti Agostino 150-52,153, 154-55  
 Niobe 124  
 Novalis (Georg Philipp Friedrich Freiherr von Hardenberg) 51,52  
 Ormea Ferdinando 119, 119n  
 Ornato Luigi 27n, 29, 30  
 Pala Mauro 144n  
 Paolo di Tarso 107, 110  
 Parmegiani Gherlando 122n  
 Passarge Clara 117, 129n  
 Pastore Annibale 37n  
 Paternostro Rocco 130,143  
 Pertile Lino 118  
 Petrini Marco 23, 26, 26n, 91  
 Picchioni Girolamo, 27, 30, 31, 32,33, 34, 35, 35n, 92n  
 Portinari Beatrice 109, 126n  
 Potenza Nicola 36n  
 Quaranta Guido 37n  
 Raimondi Ezio, 54  
 Rapone Leonardo 24, 32n, 67n, 68n, 75n, 80n, 82, 83n, 88n, 91n, 92, 109n, 112  
 Ravera Camilla 96n  
 Righi Maria Luisa 33n, 37, 55n, 143-44n, 161n  
 Riosa Alceo, 40, 47  
 Rocco Alfredo 80, 80n, 83  
 Rocco Arturo 80n  
 Rose Enid 135n  
 Rosengarten Frank 130  
 Rostagni Augusto 37n  
 Russo Luigi 124, 129, 135-36  
 Russo Milena 120n  
 Salvemini Gaetano 41n, 43, 45, 48n, 53, 62, 67, 68-69, 80, 96, 96n  
 Sapegno Natalino 137  
 Sardo Giuseppe, 145n  
 Santhià Battista 61  
 Sassano Fidia 7  
 Schucht Julija 28, 32, 117, 127, 130  
 Schucht Tatiana («la cognata») 28n, 32, 33, 40n, 53, 55n, 56n, 90, 117, 119, 120, 122, 123, 128, 128n, 129, 129n, 130, 133-34, 138n, 142, 148, 149  
 Sciascia Leonardo 80n  
 Silva Pietro 45, 45n  
 Simon Pietro 18, 109-110  
 Semeraro Giuseppe 89n, 159  
 Serra Renato 16, 53-lo  
 Serrati Giacinto Menotti 37  
 Shakespeare William, 37  
 Shaw George Bernard 124, 135n  
 Schrödinger Erwin, 121  
 Silva Pietro 45, 45n  
 Socrate 51  
 Solone 51  
 Sorani Aldo 135n  
 Spriano Paolo, 36n, 46n, 79n  
 Sraffa Piero 120, 120n, 128, 133, 134  
 Tabucchi Antonio 148, 148n  
 Tasca Angelo 16, 39, 40-43, 45, 45n, 46-47, 48-51, 51, 85n, 92, 103, 106  
 Timante di Kythnos 136  
 Tiresia 134, 140  
 Toesca Pietro 18-19, 116, 123, 129-133, 136, 140, 142  
 Togliatti Palmiro («l'amico piemontese») 37n, 85, 85-86n,120n, 134, 137  
 Toscanini Arturo 143n  
 Trockij Lev Davidovič 146, 154  
 Ugolino conte di Donoratico, 129  
 Vacca Giuseppe, 15  
 Viglongo Andrea 23-24, 25-26, 29, 35-36, 61-62, 67n, 79n, 88, 95-96, 96n, 102, 105, 119n  
 Vico Giambattista 51  
 Villa Claudia 118  
 Virgilio 120, 121, 127n  
 Vittorini Elio 86n



## STUDI E SAGGI

### TITOLI PUBBLICATI

#### ARCHITETTURA, STORIA DELL'ARTE E ARCHEOLOGIA

- Acciai Serena, *Sedad Hakki Eldem. An aristocratic architect and more*
- Bartoli Maria Teresa, Lusoli Monica (a cura di), *Le teorie, le tecniche, i repertori figurativi nella prospettiva d'architettura tra il '400 e il '700. Dall'acquisizione alla lettura del dato*
- Bartoli Maria Teresa, Lusoli Monica (a cura di), *Diminuzioni e accrescimenti. Le misure dei maestri di prospettiva*
- Benelli Elisabetta, *Archetipi e citazioni nel fashion design*
- Benzi Sara, Bertuzzi Luca, *Il Palagio di Parte Guelfa a Firenze. Documenti, immagini e percorsi multimediali*
- Betti Marco, Brovadan Carlotta Paola (a cura di), *Donum. Studi di storia della pittura, della scultura e del collezionismo a Firenze dal Cinquecento al Settecento*
- Biagini Carlo (a cura di), *L'Ospedale degli Infermi di Faenza. Studi per una lettura tipo-morfologica dell'edilizia ospedaliera storica*
- Bologna Alberto, *Pier Luigi Nervi negli Stati Uniti. 1952-1979. Master Builder of the Modern Age*
- Eccheli Maria Grazia, Cavallo Claudia (a cura di), *Il progetto nei borghi abbandonati*
- Eccheli Maria Grazia, Pireddu Alberto (a cura di), *Oltre l'Apocalisse. Arte, Architettura, Abbandono*
- Fischer von Erlach Johann Bernhard, *Progetto di un'architettura storica. Entwurf einer Historischen Architektur*, a cura di Rakowitz Gundula
- Fрати Marco, *"De bonis lapidibus concis": la costruzione di Firenze ai tempi di Arnolfo di Cambio. Strumenti, tecniche e maestranze nei cantieri fra XIII e XIV secolo*
- Gregotti Vittorio, *Una lezione di architettura. Rappresentazione, globalizzazione, interdisciplinarietà*
- Gulli Riccardo, *Figure. Ars e ratio nel progetto di architettura*
- Gulli Riccardo, *Tempo e materia. Per un'etica del costruire*
- Lauria Antonio, Benesperi Beatrice, Costa Paolo, Valli Fabio, *Designing Autonomy at home. The ADA Project. An Interdisciplinary Strategy for Adaptation of the Homes of Disabled Persons*
- Lauria Antonio, Flora Valbona, Guza Kamela, *Five Albanian Villages. Guidelines for a Sustainable Tourism Development through the Enhancement of the Cultural Heritage*
- Lisini Caterina, *Lezione di sguardi. Edoardo Detti fotografo*
- Maggiora Giuliano, *Sulla retorica dell'architettura*
- Mantese Eleonora (a cura di), *House and Site. Rudofsky, Lewerentz, Zanuso, Sert, Rainer*
- Mazza Barbara, *Le Corbusier e la fotografia. La vérité blanche*
- Mazzoni Stefania (a cura di), *Studi di Archeologia del Vicino Oriente. Scritti degli allievi fiorentini per Paolo Emilio Pecorella*
- Méndez Baiges Maite, *Les Demoiselles d'Avignon and Modernism*
- Messina Maria Grazia, *Paul Gauguin. Un esotismo controverso*
- Paolucci Fabrizio (a cura di), *Epigrafia tra erudizione antiquaria e scienza storica. Ad honorem Detlef Heikamp*
- Pezone Maria Gabriella, Convertini Angela Michela (a cura di), *NeaVia La villa napoletana. Antichità e natura tra Rinascimento e Barocco. Atti del Convegno Nazionale di studi*
- Pireddu Alberto, *In limine. Between Earth and Architecture*
- Pireddu Alberto, *In abstracto. Sull'architettura di Giuseppe Terragni*
- Pireddu Alberto, *The Solitude of Places. Journeys and Architecture on the Edges*
- Rakowitz Gundula, *Tradizione, traduzione, tradimento in Johann Bernhard Fischer von Erlach*
- Tonelli Maria Cristina, *Industrial design: latitudine e longitudine. Una prima lezione*
- Tonelli Maria Cristina (a cura di), *Giovanni Klaus Koenig. Un fiorentino nel dibattito nazionale su architettura e design (1924-1989)*

#### CULTURAL STUDIES

- Candotti Maria Piera, *Interprétations du discours métalinguistique. La fortune du sutra A 1 1 68 chez Patañjali et Bhartrhari*
- Castorina Miriam, *In the garden of the world. Italy to a young 19th century Chinese traveler*

- Castorina Miriam, Cucinelli Diego (edited by), *Food issues* 雲路. *Interdisciplinary Studies on Food in Modern and Contemporary East Asia*
- Cucinelli Diego, Scibetta Andrea (edited by), *Tracing Pathways* 雲路. *Interdisciplinary Studies on Modern and Contemporary East Asia*
- Graziani Michela, Casetti Lapo, Vuelta García Salomé (a cura di), *Nel segno di Magellano tra terra e cielo. Il viaggio nelle arti umanistiche e scientifiche di lingua portoghese e di altre culture europee in un'ottica interculturale*
- Nesti Arnaldo, *Qual è la religione degli italiani?. Religioni civili, mondo cattolico, ateismo devoto, fede, laicità*
- Nesti Arnaldo, *Per una mappa delle religioni mondiali*
- Pedone Valentina, *A Journey to the West. Observations on the Chinese Migration to Italy*
- Pedone Valentina, Sagiyama Ikuko (edited by), *Transcending Borders. Selected papers in East Asian studies*
- Pedone Valentina, Castorina Miriam (edited by), *Words and visions around/about Chinese transnational mobilities* 流动
- Rigopoulos Antonio, *The Mahanubhavs*
- Sagiyama Ikuko, Castorina Miriam (edited by), *Trajectories. selected papers in East Asian studies* 軌跡
- Sagiyama Ikuko, Pedone Valentina (edited by), *Perspectives on East Asia*
- Squarcini Federico (edited by), *Boundaries, Dynamics and Construction of Traditions in South Asia*
- Vanoli Alessandro, *Il mondo musulmano e i volti della guerra. Conflitti, politica e comunicazione nella storia dell'islam*
- Vinci Renata (edited by), *Navigating the Mediterranean Through the Chinese Lens. Transcultural Narratives of the Sea Among Lands*

#### DIRITTO

- Allegretti Umberto (a cura di), *Democrazia partecipativa. Esperienze e prospettive in Italia e in Europa*
- Campus Mauro, Dorigo Stefano, Federico Veronica, Lazzerini Nicole (a cura di), *Pago, dunque sono (cittadino europeo). Il futuro dell'UE tra responsabilità fiscale, solidarietà e nuova cittadinanza europea*
- Chiaromonte William, Vallauri Maria Luisa (a cura di), *Trasformazioni, valori e regole del lavoro. Scritti per Riccardo Del Punta*, vol. III, 2024
- Cingari Francesco (a cura di), *Corruzione: strategie di contrasto. (legge 190/2012)*
- Curreri Salvatore, *Democrazia e rappresentanza politica. Dal divieto di mandato al mandato di partito*
- Curreri Salvatore, *Partiti e gruppi parlamentari nell'ordinamento spagnolo*
- Del Punta Riccardo, *Trasformazioni, valori e regole del lavoro. Scritti scelti sul Diritto del lavoro*, vol. 1, a cura di William Chiaromonte e Maria Luisa Vallauri
- Del Punta Riccardo, *Trasformazioni, valori e regole del lavoro. Scritti scelti di diritto del lavoro*, vol. 2, a cura di William Chiaromonte e Maria Luisa Vallauri
- Federico Veronica, Fusaro Carlo (edited by), *Constitutionalism and democratic transitions. Lessons from South Africa*
- Ferrara Leonardo, Sorace Domenico, Cavallo Perin Roberto, Police Aristide, Saitta Fabio (a cura di), *A 150 anni dell'unificazione amministrativa italiana. Vol. I. L'organizzazione delle pubbliche amministrazioni tra Stato nazionale e integrazione europea*
- Ferrara Leonardo, Sorace Domenico, De Giorgi Cezzi Gabriella, Portaluri Pier Luigi (a cura di), *A 150 anni dall'unificazione amministrativa italiana. Vol. II. La coesione politico-territoriale*
- Ferrara Leonardo, Sorace Domenico, Marchetti Barbara, Renna Mauro (a cura di), *A 150 anni dall'unificazione amministrativa italiana. Vol. III. La giuridificazione*
- Ferrara Leonardo, Sorace Domenico, Civitaresse Matteucci Stefano, Turchia Luisa (a cura di), *A 150 anni dall'unificazione amministrativa italiana. Vol. IV. La tecnificazione*
- Ferrara Leonardo, Sorace Domenico, Cafagno Maurizio, Manganaro Francesco (a cura di), *A 150 anni dall'unificazione amministrativa italiana. Vol. V. L'intervento pubblico nell'economia*
- Ferrara Leonardo, Sorace Domenico, Chiti Edoardo, Gardini Gianluca, Sandulli Aldo (a cura di), *A 150 anni dall'unificazione amministrativa italiana. Vol. VI. Unità e pluralismo culturale*
- Ferrara Leonardo, Sorace Domenico, Comporti Gian Domenico (a cura di), *A 150 anni dall'unifi-*

*cazione amministrativa italiana. Vol. VII. La giustizia amministrativa come servizio (tra effettività ed efficienza)*

Ferrara Leonardo, Sorace Domenico, Bartolini Antonio, Pioggia Alessandra (a cura di), *A 150 anni dall'unificazione amministrativa italiana. Vol. VIII. Cittadinanze amministrative*

Fiorita Nicola, *L'Islam spiegato ai miei studenti. Otto lezioni su Islam e diritto*

Fiorita Nicola, *L'Islam spiegato ai miei studenti. Undici lezioni sul diritto islamico. II edizione riveduta e ampliata*

Fossum John Erik, Menendez Agustin José, *La peculiare costituzione dell'Unione Europea*

Gregorio Massimiliano, *Le dottrine costituzionali del partito politico. L'Italia liberale*

Lucarelli Paola (a cura di), *Giustizia sostenibile. Sfide organizzative e tecnologiche per una nuova professionalità*

Palazzo Francesco, Bartoli Roberto (a cura di), *La mediazione penale nel diritto italiano e internazionale*

Ragno Francesca, *Il rispetto del principio di pari opportunità. L'annullamento della composizione delle giunte regionali e degli enti locali*

Sorace Domenico (a cura di), *Discipline processuali differenziate nei diritti amministrativi europei*

Trocker Nicolò, De Luca Alessandra (a cura di), *La mediazione civile alla luce della direttiva 2008/52/CE*

Urso Elena (a cura di), *Le ragioni degli altri. Mediazione e famiglia tra conflitto e dialogo: una prospettiva comparatistica ed interdisciplinare*

Urso Elena, *La mediazione familiare. Modelli, principi, obiettivi*

## ECONOMIA

Ammannati Francesco, *Per filo e per segno. L'arte della lana a Firenze nel Cinquecento*

Bardazzi Rossella (edited by), *Economic multisectoral modelling between past and future. A tribute to Maurizio Grassini and a selection of his writings*

Bardazzi Rossella, Ghezzi Leonardo (edited by), *Macroeconomic modelling for policy analysis*

Barucci Piero, Bini Piero, Conigliello Lucilla (a cura di), *Economia e Diritto in Italia durante il Fascismo. Approfondimenti, biografie, nuovi percorsi di ricerca*

Barucci Piero, Bini Piero, Conigliello Lucilla (a cura di), *Il Corporativismo nell'Italia di Mussolini. Dal declino delle istituzioni liberali alla Costituzione repubblicana*

Barucci Piero, Bini Piero, Conigliello Lucilla (a cura di), *Intellettuali e uomini di regime nell'Italia fascista*

Barucci Piero, Bini Piero, Conigliello Lucilla (a cura di), *I mille volti del regime. Opposizione e consenso nella cultura giuridica, economica e politica italiana tra le due guerre*

Barucci Piero, Bini Piero, Conigliello Lucilla (a cura di), *Le sirene del corporativismo e l'isolamento dei dissidenti durante il fascismo*

Bellanca Nicolò, Pardi Luca, *O la capra o i cavoli. La biosfera, l'economia e il futuro da inventare*

Bellanca Nicolò, *La forza delle comunità locali. Giacomo Becattini e la teoria della cultura sociale*

Bini Piero, Magliulo Antonio, Pagliai Letizia (a cura di), *L'Italia repubblicana in cammino. Ricostruzione, crescita, instabilità*

Cecchi Amos, Paul M. Sweezy. *Monopolio e finanza nella crisi del capitalismo*

Ciampi Francesco, *Come la consulenza direzionale crea conoscenza. Prospettive di convergenza tra scienza e consulenza*

Ciampi Francesco, *Knowing Through Consulting in Action. Meta-consulting Knowledge Creation Pathways*

Ciappei Cristiano (a cura di), *La valorizzazione economica delle tipicità rurali tra localismo e globalizzazione*

Ciappei Cristiano, Sani Azzurra, *Strategie di internazionalizzazione e grande distribuzione nel settore dell'abbigliamento. Focus sulla realtà fiorentina*

Ciappei Cristiano, Citti Paolo, Bacci Niccolò, Campatelli Gianni, *La metodologia Sei Sigma nei servizi. Un'applicazione ai modelli di gestione finanziaria*

Ciappei Cristiano, Mininni Giacomo, *A Religious Foundation for Global Business Ethics. CSR and Religious Ethics in an Age of Globalization*

Garofalo Giuseppe (a cura di), *Capitalismo distrettuale, localismi d'impresa, globalizzazione*

- Laureti Tiziana, *L'efficienza rispetto alla frontiera delle possibilità produttive. Modelli teorici ed analisi empiriche*
- Lazzeretti Luciana, Cinti Tommaso, *La valorizzazione economica del patrimonio artistico delle città d'arte. Il restauro artistico a Firenze*
- Lazzeretti Luciana, *Nascita ed evoluzione del distretto orafa di Arezzo, 1947-2001. Primo studio in una prospettiva ecology based*
- Lazzeretti Luciana (edited by), *Art Cities, Cultural Districts and Museums. An economic and managerial study of the culture sector in Florence*
- Lazzeretti Luciana (a cura di), *I sistemi museali in Toscana. Primi risultati di una ricerca sul campo*
- Mastronardi Luigi, Romagnoli Luca (a cura di), *Metodologie, percorsi operativi e strumenti per lo sviluppo delle cooperative di comunità nelle aree interne italiane*
- Meade Douglas S. (edited by), *In Quest of the Craft. Economic Modeling for the 21st Century*
- Perrotta Cosimo, *Il capitalismo è ancora progressivo?*
- Simoni Christian, *Approccio strategico alla produzione. Oltre la produzione snella*
- Simoni Christian, *Mastering the dynamics of apparel innovation*
- Stefani Gianluca, Cecchetti Maria Chiara, Bucelli Andrea, Martellozzo Federico, Paziienza Maria Grazia, Vecchio Bruno, *La proprietà fondiaria nelle aree interne. Un'indagine sulla Montagna Fiorentina e la Val Bisenzio*

#### FILOSOFIA

- Baldi Massimo, Desideri Fabrizio (a cura di), *Paul Celan. La poesia come frontiera filosofica*
- Barale Alice, *La malinconia dell'immagine. Rappresentazione e significato in Walter Benjamin e Aby Warburg*
- Berni Stefano, Fadini Ubaldo, *Linee di fuga. Nietzsche, Foucault, Deleuze*
- Borsari Andrea, *Schopenhauer educatore? Storia e crisi di un'idea tra filosofia morale, estetica e antropologia*
- Brunkhorst Hauke, *Habermas*
- Cambi Franco, Mari Giovanni (a cura di), *Giulio Preti. Intellettuale critico e filosofo attuale*
- Cambi Franco, *Pensiero e tempo. Ricerche sullo storicismo critico: figure, modelli, attualità*
- Casalini Brunella, Cini Lorenzo, *Giustizia, uguaglianza e differenza. Una guida alla lettura della filosofia politica contemporanea*
- Desideri Fabrizio, Matteucci Giovanni (a cura di), *Dall'oggetto estetico all'oggetto artistico*
- Desideri Fabrizio, Matteucci Giovanni (a cura di), *Estetiche della percezione*
- Di Stasio Margherita, *Alvin Plantinga: conoscenza religiosa e naturalizzazione epistemologica*
- Giovagnoli Raffaella, *Autonomy: a Matter of Content*
- Honneth Axel, *Capitalismo e riconoscimento*, a cura di Solinas Marco
- Michellini Luca, *Il nazional-fascismo economico del giovane Franco Modigliani*
- Mindus Patricia, *Cittadini e no. Forme e funzioni dell'inclusione e dell'esclusione*
- Perni Romina, *Pubblicità, educazione e diritto in Kant*
- Sandrini Maria Grazia, *La filosofia di R. Carnap tra empirismo e trascendentalismo. In appendice: R. Carnap Sugli enunciati protocollari Traduzione e commento di E. Palombi*
- Solinas Marco, *Psiche: Platone e Freud. Desiderio, sogno, mania, eros*
- Trentin Bruno, *La città del lavoro. Sinistra e crisi del fordismo*, a cura di Ariemma Iginio
- Valle Gianluca, *La vita individuale. L'estetica sociologica di Georg Simmel*

#### FISICA

- Arecchi Fortunato Tito, *Cognizione e realtà*
- Pelosi Giuseppe, Selleri Stefano, *The Roots of Maxwell's A Dynamical Theory of the Electromagnetic Field. Scotland and Tuscany, 'twinned by science'*

#### LETTERATURA, FILOLOGIA E LINGUISTICA

- Antonucci Fausta, Vuelta García Salomé (a cura di), *Ricerche sul teatro classico spagnolo in Italia e oltralpe (secoli XVI-XVIII)*
- Bastianini Guido, Lapini Walter, Tulli Mauro (a cura di), *Harmonia. Scritti di filologia classica in onore di Angelo Casanova*

- Battistin Sebastiani Breno, Ferreira Leão Delfim (edited by), *Crises (Staseis) and Changes (Metabolai). Athenian Democracy in the Making*
- Berté Monica (a cura di), *Intorno a Boccaccio/Boccaccio e dintorni 2021. Atti del Seminario internazionale di studi (Certoaldo Alta, Casa di Giovanni Boccaccio, 9-10 settembre 2021)*
- Bilenchi Romano, *The Conservatory of Santa Teresa*, edited by Klopp Charles, Nelson Melinda
- Bresciani Califano Mimma (Vincenza), *Piccole zone di simmetria. Scrittori del Novecento*
- Caracchini Cristina, Minardi Enrico (a cura di), *Il pensiero della poesia. Da Leopardi ai contemporanei. Letture dal mondo di poeti italiani*
- Cauchi Santoro Roberta, *Beyond the Suffering of Being: Desire in Giacomo Leopardi and Samuel Beckett*
- Colucci Dalila, *L'Eleganza è frigida e L'Empire des signes. Un sogno fatto in Giappone*
- Dei Luigi (a cura di), *Voci dal mondo per Primo Levi. In memoria, per la memoria*
- Fanucchi Sonia, Virga Anita (edited by), *A South African Convivio with Dante. Born Frees' Interpretations of the Commedia*
- Ferrara Enrica Maria, *Il realismo teatrale nella narrativa del Novecento: Vittorini, Pasolini, Calvino*
- Ferrone Siro, *Visioni critiche. Recensioni teatrali da «l'Unità-Toscana» (1975-1983)*, a cura di Megale Teresa, Simoncini Francesca
- Francese Joseph, *Antonio Gramsci. Vita morale e fede socialista*
- Francese Joseph, *Leonardo Sciascia e la funzione sociale degli intellettuali*
- Francese Joseph, *Vincenzo Consolo: gli anni de «l'Unità» (1992-2012), ovvero la poetica della colpa-espiazione*
- Franchini Silvia, *Diventare grandi con il «Pioniere» (1950-1962). Politica, progetti di vita e identità di genere nella piccola posta di un giornalino di sinistra*
- Francovich Onesti Nicoletta, *I nomi degli Ostrogoti*
- Frau Ombretta, Gagnani Cristina, *Sottoboschi letterari. Sei "case studies" fra Otto e Novecento. Mara Antelling, Emma Boghen Conigliani, Evelyn, Anna Franchi, Jolanda, Flavia Steno*
- Frosini Giovanna, Zamponi Stefano (a cura di), *Intorno a Boccaccio/Boccaccio e dintorni. Atti del Seminario internazionale di studi (Certoaldo Alta, Casa di Giovanni Boccaccio, 25 giugno 2014)*
- Frosini Giovanna (a cura di), *Intorno a Boccaccio / Boccaccio e dintorni 2020. Atti del Seminario internazionale di studi (Certoaldo Alta, Casa di Giovanni Boccaccio, 10-11 settembre 2020)*
- Frosini Giovanna (a cura di), *Intorno a Boccaccio / Boccaccio e dintorni 2019. Atti del Seminario internazionale di studi (Certoaldo Alta, Casa di Giovanni Boccaccio, 12-13 settembre 2019)*
- Galigani Giuseppe, *Salomé, mostruosa fanciulla*
- Gigli Daria, Magnelli Enrico (a cura di), *Studi di poesia greca tardoantica. Atti della Giornata di Studi Università degli Studi di Firenze, 4 ottobre 2012*
- Giuliani Luigi, Pineda Victoria (edited by), *La edición del diálogo teatral (siglos XVI-XVII)*
- Gori Barbara, *La grammatica dei clittici portoghesi. Aspetti sincronici e diacronici*
- Gorman Michael, *I nostri valori, rivisti. La biblioteconomia in un mondo in trasformazione*, a cura di Guerrini Mauro
- Graziani Michela (a cura di), *Un incontro lusofono plurale di lingue, letterature, storie, culture*
- Graziani Michela, *Il Settecento portoghese e lusofono*
- Graziani Michela, Abbati Orietta, Gori Barbara (a cura di), *La spugna è la mia anima. Omaggio a Piero Ceccucci*
- Guerrini Mauro, Mari Giovanni (a cura di), *Via verde e via d'oro. Le politiche open access dell'Università di Firenze*
- Guerrini Mauro, *De bibliothecariis. Persone, idee, linguaggi*, a cura di Stagi Tiziana
- Keidan Artemij, Alfieri Luca (a cura di), *Deissi, riferimento, metafora. Questioni classiche di linguistica e filosofia del linguaggio*
- López Castro Cruz Hilda, *America Latina aportes lexicos al italiano contemporaneo*
- Mario Anna, *Italo Calvino. Quale autore laggiù attende la fine?*
- Masciandaro Franco, *The Stranger as Friend: The Poetics of Friendship in Homer, Dante, and Boccaccio*
- Nosilia Viviana, Prandoni Marco (a cura di), *Trame controluce. Il patriarca 'protestante' Cirillo Loukaris / Backlighting Plots. The 'Protestant' Patriarch Cyril Loukaris*
- Pagliaro Annamaria, Zuccala Brian (edited by), *Luigi Capuana: Experimental Fiction and Cultural Mediation in Post-Risorgimento Italy*

- Pestelli Corrado, *Carlo Antici e l'ideologia della Restaurazione in Italia*
- Rosengarten Frank, *Through Partisan Eyes. My Friendships, Literary Education, and Political Encounters in Italy (1956-2013). With Sidelights on My Experiences in the United States, France, and the Soviet Union*
- Ross Silvia, Honess Claire (edited by), *Identity and Conflict in Tuscany*
- Totaro Luigi, *Ragioni d'amore. Le donne nel Decameron*
- Turbanti Simona, *Bibliometria e scienze del libro: internazionalizzazione e vitalità degli studi italiani*
- Vicente Filipa Lowndes, *Altri orientatismi. L'India a Firenze 1860-1900*
- Virga Anita, *Subalternità siciliana nella scrittura di Luigi Capuana e Giovanni Verga*
- Zamponi Stefano (a cura di), *Intorno a Boccaccio / Boccaccio e dintorni 2015. Atti del Seminario internazionale di studi (Certaldo Alta, Casa di Giovanni Boccaccio, 9 settembre 2015)*
- Zamponi Stefano (a cura di), *Intorno a Boccaccio / Boccaccio e dintorni 2018. Atti del Seminario internazionale di studi (Certaldo Alta, Casa di Giovanni Boccaccio, 6-7 settembre 2018)*
- Zamponi Stefano (a cura di), *Intorno a Boccaccio / Boccaccio e dintorni 2016. Atti del Seminario internazionale di studi (Certaldo Alta, Casa di Giovanni Boccaccio, 9 settembre 2016)*
- Zamponi Stefano (a cura di), *Intorno a Boccaccio / Boccaccio e dintorni 2017. Atti del Seminario internazionale di studi (Certaldo Alta, Casa di Giovanni Boccaccio, 16 settembre 2017)*

#### MATEMATICA

- De Bartolomeis Paolo, *Matematica. Passione e conoscenza. Scritti (1975-2016)*, a cura di Battaglia Fiammetta, Nannicini Antonella, Tomassini Adriano

#### MEDICINA

- Mannaioni Pierfrancesco, Mannaioni Guido, Masini Emanuela, *Club drugs. Cosa sono e cosa fanno*
- Saint Sanjay, Krein Sarah, Stock Robert W., *La prevenzione delle infezioni correlate all'assistenza. Problemi reali, soluzioni pratiche*, a cura di Bartoloni Alessandro, Gensini Gian Franco, Moro Maria Luisa, Rossolini Gian Maria
- Saint Sanjay, Chopra Vineet, *Le 30 regole per la leadership in sanità*, a cura di Bartoloni Alessandro, Boddi Maria, Damone Rocco Donato, Giusti Betti, Mechi Maria Teresa, Rossolini Gian Maria

#### PEDAGOGIA

- Bandini Gianfranco, Oliviero Stefano (a cura di), *Public History of Education: riflessioni, testimonianze, esperienze*
- Mariani Alessandro (a cura di), *L'orientamento e la formazione degli insegnanti del futuro*
- Nardi Andrea, *Il lettore 'distratto'. Leggere e comprendere nell'epoca degli schermi digitali*
- Ranieri Maria, Luzzi Damiana, Cuomo Stefano (a cura di), *Il video a 360° nella didattica universitaria. Modelli ed esperienze*

#### POLITICA

- Attinà Fulvio, Bozzo Luciano, Cesa Marco, Lucarelli Sonia (a cura di), *Eirene e Atena. Studi di politica internazionale in onore di Umberto Gori*
- Bulli Giorgia, Tonini Alberto (a cura di), *Migrazioni in Italia: oltre la sfida. Per un approccio interdisciplinare allo studio delle migrazioni*
- Caruso Sergio, *"Homo oeconomicus". Paradigma, critiche, revisioni*
- Cipriani Alberto, Gramolati Alessio, Mari Giovanni (a cura di), *Il lavoro 4.0. La Quarta Rivoluzione industriale e le trasformazioni delle attività lavorative*
- Cipriani Alberto (a cura di), *Partecipazione creativa dei lavoratori nella 'fabbrica intelligente'. Atti del Seminario di Roma, 13 ottobre 2017*
- Cipriani Alberto, Ponzellini Anna Maria (a cura di), *Colletti bianchi. Una ricerca nell'industria e la discussione dei suoi risultati*
- Corsi Cecilia (a cura di), *Felicità e benessere. Una ricognizione critica*
- Corsi Cecilia, Magnier Annick (a cura di), *L'Università allo specchio. Questioni e prospettive*
- Cruciani Sante, Del Rossi Maria Paola (a cura di), *Diritti, Europa, Federalismo. Bruno Trentin in prospettiva transnazionale (1988-2007)*
- De Boni Claudio, *Descrivere il futuro. Scienza e utopia in Francia nell'età del positivismo*
- De Boni Claudio (a cura di), *Lo stato sociale nel pensiero politico contemporaneo. 1. L'Ottocento*

- De Boni Claudio, *Lo stato sociale nel pensiero politico contemporaneo. Il Novecento. Parte prima: Da inizio secolo alla seconda guerra mondiale*
- De Boni Claudio (a cura di), *Lo stato sociale nel pensiero politico contemporaneo. II Novecento. Parte seconda: dal dopoguerra a oggi*
- Del Punta Riccardo (a cura di), *Valori e tecniche nel diritto del lavoro*
- Gramolati Alessio, Mari Giovanni (a cura di), *Bruno Trentin. Lavoro, libertà, conoscenza*
- Gramolati Alessio, Mari Giovanni (a cura di), *Il lavoro dopo il Novecento: da produttori ad attori sociali. La città del lavoro di Bruno Trentin per un'«altra sinistra»*
- Grassi Stefano, Morisi Massimo (a cura di), *La cittadinanza tra giustizia e democrazia. Atti della giornata di Studi in memoria di Sergio Caruso*
- Lombardi Mauro, *Transizione ecologica e universo fisico-cibernetico. Soggetti, strategie, lavoro*
- Lombardi Mauro, *Fabbrica 4.0: I processi innovativi nel Multiverso fisico-digitale*
- Marasco Vincenzo, *Coworking. Senso ed esperienze di una forma di lavoro*
- Mari Giovanni, Ammannati Francesco, Brogi Stefano, Faitini Tiziana, Fermani Arianna, Seghezzi Francesco, Tonarelli Annalisa (a cura di), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*
- Molteni Tagliabue Giovanni, *Rationalized and Extended Democracy. Inserting Public Scientists into the Legislative/Executive Framework, Reinforcing Citizens' Participation*
- Nacci Michela (a cura di), *Nazioni come individui. Il carattere nazionale fra passato e presente*
- Renda Francesco, Ricciuti Roberto, *Tra economia e politica: l'internazionalizzazione di Finmeccanica, Eni ed Enel*
- Spini Debora, Fontanella Margherita (a cura di), *Il sogno e la politica da Roosevelt a Obama. Il futuro dell'America nella comunicazione politica dei democrats*
- Spinoso Giovanni, Turrini Claudio, *Giorgio La Pira: i capitoli di una vita*
- Tonini Alberto, Simoni Marcella (a cura di), *Realtà e memoria di una disfatta. Il Medio Oriente dopo la guerra dei Sei Giorni*
- Trentin Bruno, *La libertà viene prima. La libertà come posta in gioco nel conflitto sociale. Nuova edizione con pagine inedite dei Diari e altri scritti*, a cura di Cruciani Sante
- Zolo Danilo, *Tramonto globale. La fame, il patibolo, la guerra*

#### PSICOLOGIA

- Aprile Luigi (a cura di), *Psicologia dello sviluppo cognitivo-linguistico: tra teoria e intervento*
- Luccio Riccardo, Salvadori Emilia, Bachmann Christina, *La verifica della significatività dell'ipotesi nulla in psicologia*

#### SCIENZE E TECNOLOGIE AGRARIE

- Surico Giuseppe, *Lampedusa: dall'agricoltura, alla pesca, al turismo*

#### SCIENZE NATURALI

- Bessi Franca Vittoria, Clauser Marina, *Le rose in fila. Rose selvatiche e coltivate: una storia che parte da lontano*
- Friis Ib, Demissew Sebsebe, Weber Odile, van Breugel Paulo, *Plants and vegetation of NW Ethiopia. A new look at Rodolfo E.G. Pichi Sermolli's results from the 'Missione di Studio al Lago Tana', 1937*
- Sánchez Marcelo, *Embrioni nel tempo profondo. Il registro paleontologico dell'evoluzione biologica*

#### SOCIOLOGIA

- Alacevich Franca, *Promuovere il dialogo sociale. Le conseguenze dell'Europa sulla regolazione del lavoro*
- Alacevich Franca, Bellini Andrea, Tonarelli Annalisa, *Una professione plurale. Il caso dell'avvocatura fiorentina*
- Battiston Simone, Mascitelli Bruno, *Il voto italiano all'estero. Riflessioni, esperienze e risultati di un'indagine in Australia*
- Becucci Stefano (a cura di), *Oltre gli stereotipi. La ricerca-azione di Renzo Rastrelli sull'immigrazione cinese in Italia*
- Becucci Stefano, Desideri Agnese, Landucci Sandro, Pezzoli Silvia, *L'università su misura. Governance, valutazione e ranking in quattro paesi europei*

Becucci Stefano, Garosi Eleonora, *Corpi globali. La prostituzione in Italia*  
Bettin Lattes Gianfranco (a cura di), *Giovani Jeunes Jovenes. Rapporto di ricerca sulle nuove generazioni e la politica nell'Europa del sud*  
Bettin Lattes Gianfranco (a cura di), *Per leggere la società*  
Bettin Lattes Gianfranco, Turi Paolo (a cura di), *La sociologia di Luciano Cavalli*  
Burroni Luigi, Piselli Fortunata, Ramella Francesco, Trigilia Carlo (a cura di), *Città metropolitane e politiche urbane*  
Catarsi Enzo (a cura di), *Autobiografie scolastiche e scelta universitaria*  
Leonardi Laura (edited by), *Opening the european box. Towards a new Sociology of Europe*  
Virginia Miller, *Child Sexual Abuse Inquiries and the Catholic Church: Reassessing the Evidence*  
Virginia Miller, *Child Sexual Abuse Inquiries and the Catholic Church: Reassessing the Evidence. Second Edition, Revised and Expanded*  
Nuvolati Giampaolo (a cura di), *Sviluppo urbano e politiche per la qualità della vita*  
Nuvolati Giampaolo, *L'interpretazione dei luoghi. Flânerie come esperienza di vita*  
Nuvolati Giampaolo, *Mobilità quotidiana e complessità urbana*  
Ramella Francesco, Trigilia Carlo (a cura di), *Reti sociali e innovazione. I sistemi locali dell'informatica*  
Rondinone Antonella, *Donne mancanti. Un'analisi geografica del disequilibrio di genere in India*

#### STATISTICA E DEMOGRAFIA

Salvini Maria Silvana, *Globalizzazione: e la popolazione?. Le relazioni fra demografia e mondo globalizzato*

#### STORIA E SOCIOLOGIA DELLA SCIENZA

Angotti Franco, Pelosi Giuseppe, Soldani Simonetta (a cura di), *Alle radici della moderna ingegneria. Competenze e opportunità nella Firenze dell'Ottocento*  
Cabras Pier Luigi, Chiti Silvia, Lippi Donatella (a cura di), *Joseph Guillaume Desmaisons Dupallans. La Francia alla ricerca del modello e l'Italia dei manicomi nel 1840*  
Califano Salvatore, Schettino Vincenzo, *La nascita della meccanica quantistica*  
Cartocci Alice, *La matematica degli Egizi. I papiri matematici del Medio Regno*  
Fontani Marco, Orna Mary Virginia, Costa Mariagrazia, *Chimica e chimici a Firenze. Dall'ultimo de' Medici al padre del Centro Europeo di Risonanze Magnetiche*  
Guatelli Fulvio (a cura di), *Scienza e opinione pubblica. Una relazione da ridefinire*  
Massai Veronica, Angelo Gatti (1724-1798). *Un medico toscano in terra di Francia*  
Meurig Thomas John, *Michael Faraday. La storia romantica di un genio*  
Schettino Vincenzo, *Scienza e arte. chimica, arti figurative e letteratura*  
Teixeira Anderson Vichinkeski, *Constitutionnalisme transnational. Histoire, ontologie et épistémologie*

#### STUDI DI BIOETICA

Baldini Gianni, Soldano Monica (a cura di), *Tecnologie riproduttive e tutela della persona. Verso un comune diritto europeo per la bioetica*  
Baldini Gianni, Soldano Monica (a cura di), *Nascere e morire: quando decido io? Italia ed Europa a confronto*  
Baldini Gianni (a cura di), *Persona e famiglia nell'era del Biodiritto. Verso un diritto comune europeo per la bioetica*  
Bucelli Andrea (a cura di), *Produrre uomini. Procreazione assistita: un'indagine multidisciplinare*  
Costa Giovanni, *Scelte procreative e responsabilità. Genetica, giustizia, obblighi verso le generazioni future*  
Galletti Matteo, Zullo Silvia (a cura di), *La vita prima della fine. Lo stato vegetativo tra etica, religione e diritto*  
Galletti Matteo, *Decidere per chi non può. Approcci filosofici all'eutanasia non volontaria*

#### STUDI EUROPEI

Bosco Andrea, Guderzo Massimiliano (edited by), *A Monetary Hope for Europe. The Euro and the Struggle for the Creation of a New Global Currency*  
Scalise Gemma, *Il mercato non basta. Attori, istituzioni e identità dell'Europa in tempo di crisi*





**Antonio Gramsci. Vita morale e fede socialista.** Questa interpretazione innovativa degli scritti di Antonio Gramsci mette in risalto l'influenza duratura delle opere lette in gioventù (fra cui i *Ricordi* di Marco Aurelio e la *Divina commedia*) e di altre importanti esperienze formative: un dibattito nel 1912 sulla fede socialista e l'organizzazione nel 1917 di un Club di vita morale. Inoltre, individua e affronta argomenti centrali della riflessione gramsciana, fili conduttori che uniscono gli scritti giovanili ai *Quaderni del carcere*: la libertà intesa come valore fondamentale, un diritto (basato sul benessere collettivo, sull'uguaglianza economica e sociale) di realizzarsi come persona; il suo impegno didattico; lo studio 'disinteressato' inteso come atto di liberazione personale; la trasformazione del senso comune ereditato in buon senso razionale; l'etica; la sua incessante lotta per liberare tutti da ogni forma di dominio e il suo desiderio di orientare il corso della storia in una direzione positiva.

**Joseph Francese** è ordinario di letteratura italiana e University Distinguished Faculty emerito presso la Michigan State University (USA). Ha al suo attivo numerosi titoli su scrittori e intellettuali italiani. È stato Senior Editor di *Italian Culture* ed è membro del Comitato di garanzia di *Studi gramsciani. Rivista internazionale di studi su Antonio Gramsci*.

ISSN 2704-6478 (print)  
ISSN 2704-5919 (online)  
ISBN 979-12-215-0924-3 (Print)  
ISBN 979-12-215-0925-0 (PDF)  
ISBN 979-12-215-0926-7 (ePUB)  
ISBN 979-12-215-0927-4 (XML)  
DOI 10.36253/979-12-215-0925-0

[www.fupress.com](http://www.fupress.com)